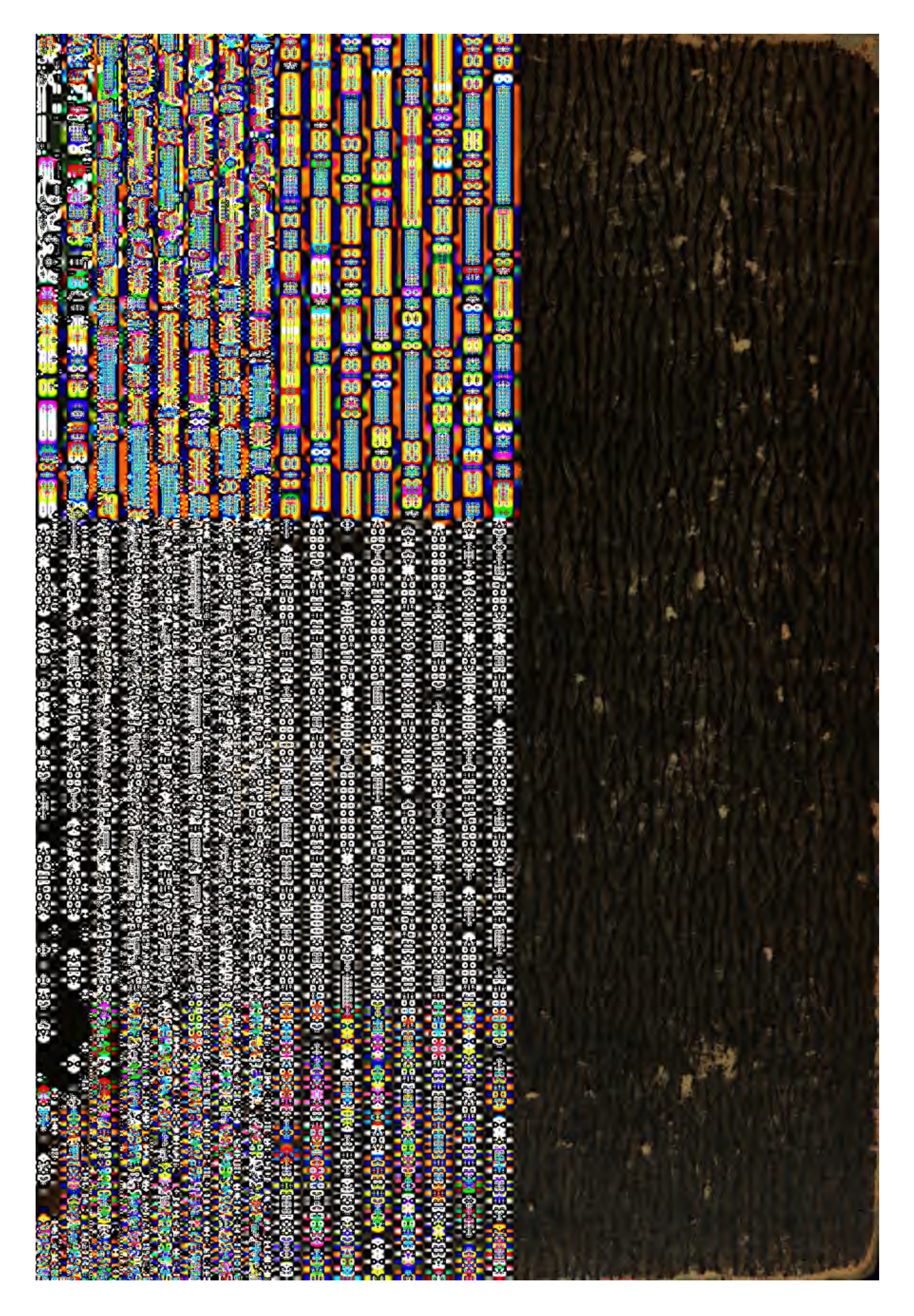
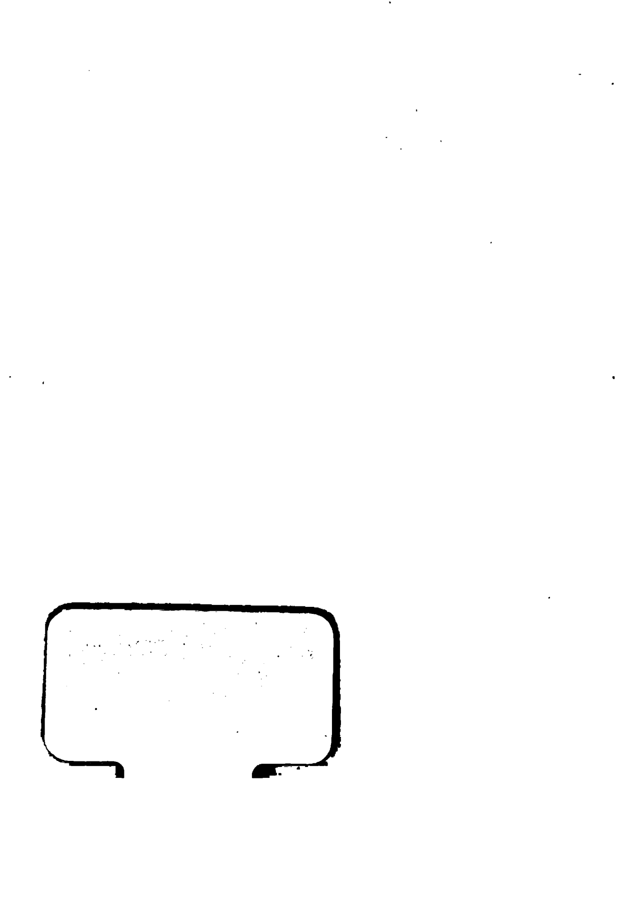
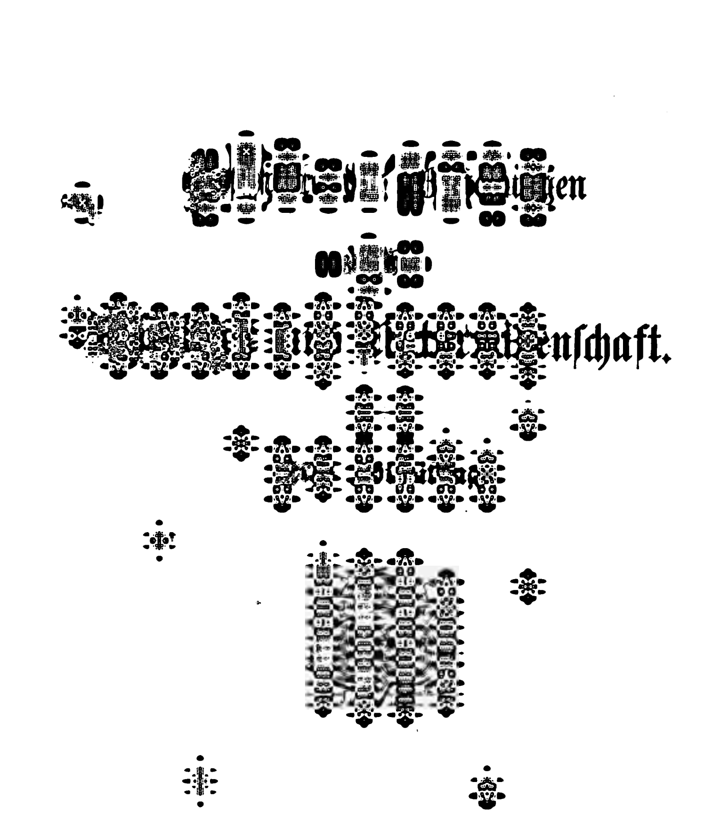






Geschichte der Beziehungen

zwischen

Theologie und Naturwissenschaft,

mit

besondrer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte.

Von

D. O. Zöckler,

o. Prof. d. Theol. zu Greifswald.

Erste Abtheilung:

Von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibnitz.

> Magnus Dominus noster et magna virtus eius et sapientiae eius non est numerus. Laudate eum Sol, Luna et Planetae, — — — quacunque lingua ad eloquendum Creatorem vestrum utamini. Laudate eum, harmoniae coelestes, laudate eum vos harmoniarum detectarum arbitri·
>
> Jo. Kepler, Harm. Mundi (Opp. t. X, p. 327).

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1 8 7 7.

Vorwort.

Was diese Arbeit will und soll, glaube ich theils in der Einleitung (S. 1—18) theils im Schlußkapitel des ersten Buches (S. 67—76) hinreichend ausführlich dargelegt zu haben. Das Werk gewährt, in Folge der Zerlegung des allenthalben sehr reichen geschichtlichen Inhalts seiner einzelnen Hauptabschnitte oder Bücher in einen allgemein culturgeschichtlichen und einen speciell schöpfungsgeschichtlichen Theil, den Eindruck der Zusammensetzung aus zweien Elementen, die einander zwar im Wesentlichen, aber doch nicht betreffs aller Einzelheiten homogen erscheinen. Eine gewisse Ungleichartigkeit dieser Bestandtheile hat sich, bei der Sprödigkeit des zusammenzufügenden Materials, hie und da nicht vermeiden lassen. Es mag sein, daß Manchen meiner Leser, namentlich aus nicht-theologischen Kreißen, vorwiegend nur die allgemeiner gehaltenen culturgeschichtlichen Betrachtungen ein wärmeres Interesse abgewinnen, während Andre, besonders die Vertreter theologischer Wissenschaft, gerade die Abschnitte vorzugsweise oder allein lehrreich finden, deren Eingehen auf die Details der Hexaëmeron-Auslegung und der kosmogonischen Speculation der verschiednen Jahrhunderte jenen Andren als lästige Subtilität und zu weit getriebene Kleinmalerei erscheint. Mögen sich denn beide Classen von Lesern jeweilig an das halten, was ihnen zumeist zusagt. Ich hoffe den Einen wie den Andern manches Brauchbare geboten zu haben. Ueberhaupt glaube

ich auf ein beachtenswerthes Gebiet historischer Forschung, dem eine seiner Bedeutung entsprechende Aufmerksamkeit bisher noch nicht in genügendem Maaße zu Theil geworden, hingewiesen zu haben.

Hie und da, und zwar leider vielleicht auch seitens Einzelner meiner theologischen Beurtheiler, wird mir der Vorwurf gemacht werden, daß der mosaischen Schöpfungsurkunde, dadurch daß ich den Entwicklungsgang ihrer Auslegungsgeschichte als leitenden Faden zur Aufreihung meiner Beobachtungen über Fort- und Rückschritte der Wechselwirkung zwischen Theologie und Naturerkenntniß benutzt habe, gleichsam allzu viele Ehre angethan werde. Im Lichte moderner Wissenschaft betrachtet, erscheine die Bedeutung dieser Urkunde allzu geringfügig; sie erhebe sich zu wenig über den Werth andrer Kosmogonieen aus alter Zeit; weder in religiöser noch in naturwissenschaftlicher Hinsicht verdienten ihre Aussagen gegenwärtig noch genauer beachtet zu werden, u. s. f. Wer in derartigen Vorurtheilen einmal festgefahren ist, wird ihrer nur schwer ledig. Ich schmeichle mir nicht mit der Hoffnung, Vielen solcher abgesagten Gegner des biblischen Berichts mittelst meiner Darstellung zu bessrer Einsicht verhelfen zu können. Um hier wenigstens etwas zur Entkräftung jener Anklage beizubringen, greife ich nicht bis auf Herder's „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts“ zurück, deren Würdigung unsrem zweiten Theile vorbehalten bleiben muß. Nur zwei gelehrte Autoritäten der Gegenwart, deren wissenschaftliche Bedeutung, ebenso sehr außer Frage steht, wie sie frei sind vom Verdachte, engherzig orthodoxen Anschauungen zu huldigen, möchte ich hier reden lassen. Der Theologe und Orientalist Dillmann urtheilt (S. 9 seines Commentars zur Genesis, Leipzig 1875) über die religiöse Bedeutung der biblischen Schöpfungsmethode, deren „unvergleichlichen Vorzug“ vor den übrigen kosmogonischen Versuchen des Alter-

thums er eingehend darlegt: „**Da ist nichts mehr, was auch ein geläuterteres Denken Gottes unwürdig erscheinen lassen könnte. Sollte einmal der Versuch gemacht werden, das Geheimniß des Schöpfungsvorganges, das dem Menschen nothwendig immer ein Geheimniß bleiben muß, für die menschliche Vorstellungsfähigkeit zu zeichnen, so konnte ein erhabnerer und würdigerer nicht gemacht werden. Mit Recht ist das als ein Beweis für den Offenbarungscharakter dieser Erzählung geltend gemacht worden: nur da wo Gott nach seinem wahren Wesen offenbar geworden ist, konnte sie verfaßt werden; sie ist ein Werk des Offenbarungsgeistes.**“ Ganz ähnlich hat K. E. v. Baer, der vor Kurzem verstorbene Bahnbrecher auf dem Felde der modernen zoologischen und anthropologischen Forschung,*) die Bedeutung des Textes, um den es sich hier handelt, gewürdigt. S. 465 des 2. Bandes seiner „Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften“ (Petersburg 1876) sagt er: „**Wenn man sie (die mosaische Urkunde) nicht strengwörtlich sondern nur dem Wesen nach nehmen will, muß man gestehen, daß eine erhabnere aus alter Zeit uns nicht überkommen ist, und kaum gegeben werden kann. Setzt man beim ersten Auftreten des Menschen den Erdenstaub um in irdischen Stoff, so würde es heißen, daß der Mensch aus belebtem irdischem Stoffe aufgebaut ist; und über diese Wahrheit ist die Naturwissenschaft nicht hinausgekommen.**“ Die bekannten neueren Angriffe von bibelfeindlicher Seite auf die Urkunde nennt derselbe Forscher „**komische Anachronismen, da schon längst die neuere Naturwissenschaft sich mit derselben zurechtgefunden hat**“ ꝛc. — Wir verlangen von unsren Lesern

*) Ueber dessen zwar im Allgemeinen conservative, aber keineswegs streng orthodoxe Haltung in religiöser Hinsicht uns erst jüngst (durch seinen Secretär, Herrn L. Grave, im „Dorpater Stadtblatt“ 1877) interessante Mittheilungen geboten worden sind.

zunächst nur dasjenige Quantum gerechter Anerkennung der höheren Wahrheit und Schönheit des biblischen Berichts, das in diesen beiden Zeugnissen ausgedrückt liegt. Wer ihm nicht wenigstens so viel Lobes zugestehen mag, dem wissen wir nicht zu helfen. Wird von solcher Seite her unser Verfahren, wonach wir die Schicksale des Eingangskapitels des Alten Testaments in der Entwicklung des christlichen Geisteslebens in den Mittelpunkt unserer Untersuchung gerückt haben, bemängelt oder getadelt, so kann uns das nur wenig anfechten.

Wir hoffen die zweite, das dargebotene Geschichtsbild bis zur Gegenwart vervollständigende Abtheilung des Werkes etwa binnen Jahresfrist dem vorliegenden Bande folgen lassen zu können. Die einstweilen als Marksteine der in dieser ersten Abtheilung geschilderten Entwicklung von uns genannten beiden Koryphäen naturwissenschaftlicher und philosophisch-theologischer Forschung werden erst dort, zu Anfang des 5. Buches, eingehender in ihrer Bedeutung für unseren Gegenstand betrachtet werden. Ebenso werden auch der Cartesianismus und noch einige andre belangreiche Erscheinungen des Newton-Leibnizschen Zeitalters daselbst wiederholt und specieller, als dieß bisjetzt geschehen, ins Auge zu fassen sein. — Ein vollständiges Sach- und Namenregister behufs leichterer Orientirung in dem weiten Umkreiß der durchmessenen Gebiete gedenken wir, wie diesem, so auch dem zweiten Theile beizugeben.

D. Zöckler.

Inhalt des ersten Bandes.

Unter Beziehungen der Theologie zur Naturwissenschaft verstehen wir nicht bloß die feindseligen Berührungen zwischen beiden. Es würde vielleicht zeitgemäßer sein und unsrer Arbeit in den Augen Vieler einen erhöhten Reiz gewähren, wollten wir eine Geschichte lediglich der Conflicte zwischen Theologie und Naturwissenschaft schreiben. Dieß besonders dann, wenn wir überall nur die erstere den Kürzeren ziehen ließen und, wie eine gewisse Schule nordamerikanischer und englischer Historiker, als Resultat des Ganzen den auch bei uns öfter und gern gehörten Satz hinstellten: im Kampfe zwischen Glauben und Wissen „sei jederzeit der Glaube unterlegen"; die bisherige Entwicklung der Natur- und Culturwissenschaften bestehe in einem stets siegreichen Emancipationskampf derselben wider die ihr Fortschreiten überall nur hemmenden, aber von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr eingeengten und ihres Gebiets nun bald ganz beraubten Autoritäten des kirchlichen Glaubens. Eine solche Darstellung würde wahrscheinlich auch in Deutschland, zumal bei noch währendem Culturkampfe, den Beifall weiterer Kreise gewinnen können. Erschiene sie doch als geschichtliche Illustration zu einer aus Landtagsdebatten noch der Mühlerschen Zeit bekannten Sentenz, die dem medicinisch gelehrten Urheber des Ausdrucks „Culturkampf" vielfach öffentlich wie privatim nachgeredet und nachgeschrieben wurde oder auch als Parallele zu jener Darstellung auf dem Titelbilde des bei Darwin's dießjähriger Geburtstagsfeier figurirenden Naturforscher-Albums, wodurch „das Zurückweichen des traditionellen Glaubens vor der Macht des Wissens" symbolisch veranschaulicht wurde.

Populär würde eine solche Conflicts-Geschichte immerhin sein

können, aber sie würde nicht wahr sein. Wir überlassen es solchen Schriftstellern aus Buckle's Schule, wie J. W. Draper, G. H. Lewes, A. D. White u. AA., ihr Publikum mit ihren Verherrlichungen des „Kriegszugs" oder des unaufhaltsamen „Siegeszuges" der Wissenschaft zu unterhalten.[1]) Sollen die Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit objectiver geschichtlicher Treue und frei von Einseitigkeit dargestellt werden, so gilt es ebensowohl die fördernden wie die hemmenden Einwirkungen der ersteren auf die letztere hervorzuheben. Die Vorkämpfer des Glaubens und der Glaubenswissenschaft erscheinen allerdings vielfach in Opposition wider die Bestrebungen der Naturforschung begriffen oder mit Mißtrauen gegen ihre Ergebnisse erfüllt. Aber oft genug haben gerade sie sich an die Spitze wissenschaftlicher Eroberungszüge gestellt, sind gerade aus ihren Reihen begeisterte Herolde neuer wichtiger Erweiterungen des mathematisch-physikalischen wie des sprachlichen und historisch-archäologischen Wissens hervorgegangen, haben gerade theologische Kreiße ihren Widerspruch gegen neu erkannte Thatsachen des Natur- oder Geschichtsbereiches rascher fahren gelassen als die der Erforschung dieser Gebiete obliegenden fachmännisch gelehrten Körperschaften. Es gilt das Ganze zu überschauen, es gilt, neben den Epochen des Zwiespalts und des Sichauflehnens der Männer der Wissenschaft wider die Anwälte des Glaubens, auch die Jahrhunderte friedlicher Eintracht zwischen beiden und, wenn auch langsamer doch nicht unwirksamer Beeinflussung des Wachsthums wissenschaftlicher Welterkenntniß durch das kirchlich-theologische Patronat zur Anschauung zu bringen. Daß der Befreiungskampf der Naturwissenschaften, soweit man berechtigterweise von einem solchen reden kann, nicht sowohl gegen den unveräußerlichen Wahrheitsgehalt, die geoffenbarte Glaubenssubstanz der Theologie, als vielmehr gegen gewisse von außen in dieselbe eingedrungene philosophische Vorstellungsweisen und Lehrmethoden gerichtet war, muß ebensowohl ans Licht gestellt werden, wie die harten und mit Recht hart beurtheilten Maaßnahmen hierarchischer Intoleranz, sammt den Beschränktheiten

und Verirrungen der aristotelisch inficirten Dogmatik des ausgehenden Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte. Wo auf beiden Seiten Verfehlungen und jahre- oder jahrhundertelang sich hinschleppende Irrthümer zu verzeichnen sind, da gilt es auch die gemeinsam errungenen Verdienste aufzuzählen. Die großen Himmelsforscher im Mönchsgewande, die als Pioniere geographischer, botanisch-zoologischer und linguistischer Forschung in die Einöden unerforschter Continente eingedrungenen Glaubensboten, die gleichzeitigen „Märtyrer der Mission und der Wissenschaft", deren die Erforschungsgeschichte der neuen Welt bis herab in die jüngste Vergangenheit eine stattliche Schaar verzeichnet, sind neben den bekannten abschreckenden Exempeln „pfäffischer Bornirtheit und Verdummungssucht" in Erinnerung zu bringen; an den Letzteren ist sowenig vorbeizugehen, wie an den Ersteren. Aber auch auf Seiten der Männer der Naturwissenschaft ist neben dem hellen Lichte des Kampfs um die Wahrheit das trübe Schattenreich der aus zähem Hangen am Alten dem Wissensfortschritte beharrlich sich Widersetzenden nicht außer Betracht zu lassen. Die „unverbesserlichen Dogmatiker" und „hartgesottenen Wahrheitsfeinde" des einen wie des andren Heerlagers müssen verdientermaaßen an den Pranger geschichtlicher Erforschung gestellt und mit den sie beschämenden Trägern einer von Klarheit zu Klarheit fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntniß confrontirt werden.

Eine in dieser Weise Gerechtigkeit nach jeder Seite hin übende und vom Streben nach der vollen und ganzen Wahrheit geleitete geschichtliche Forschung erscheint naturgemäß dagegen gesichert, ausschließlich oder doch überwiegend nur feindselige Berührungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften verzeichnen zu müssen. Sie entgeht dieser Gefahr, lediglich ermüdende Kampfesscenen und unerquickliche literarische Fehden zum Darstellungsobjecte zu haben, zumal dann, wenn sie, wie wir dieß im vorliegenden Werke zu thun beabsichtigen, nur die christliche Theologie nach ihrem Verhalten zu der aus ihr und neben ihr sich entwickelnden Naturwissenschaft

ins Auge faßt. Die christliche Theologie ist eine von Haus aus naturfreundliche, der Pflege religiösen Natursinnes gerne sich widmende und von den Fortschritten wissenschaftlicher Naturerkenntniß nicht Schädigung sondern Förderung ihrer Interessen erwartende geistige Macht, die, sofern und soweit sie jenen Fortschritten etwa hemmend oder verfolgend entgegentritt, dieß nicht kraft ihres eigenen Wesens und Strebens, sondern in Folge fremder Einflüsse und zeitweiliger Verdunkelungen ihres eigenthümlichen Geisteslebens gethan hat oder noch thut. Innerhalb ihres Bereiches wird, was auf die Constatirung freundschaftlicher Beziehungen zum Naturgebiet und sympathischer Wechselwirkung zwischen den Pflegern und Förderern beider Offenbarungsurkunden, des Buchs der hl. Schrift und des „Buchs der Creaturen" hinausläuft, stets das Uebergewicht über die ein feindseliges Verhalten der beiden Gebiete befürwortenden Stimmen aus älterer wie neuerer Zeit behaupten. Anders würde sich dieses Verhältniß gestalten, wenn wir, den Begriff „Theologie" über den bei uns gewöhnlichen Umfang seiner Bedeutung hinaus erweiternd, den Schicksalen naturphilosophischer Speculation und exacterer Naturwissenschaft im Kreiße auch des vor- und außerchristlichen Völkerlebens genauer nachgehen, also z. B. den Fatalismus der himmelanbetenden Chinesen, den blasirten Pessimismus und kindisch-krankhaften Vegetarianismus der Buddhisten, den koranvergötternden Fanatismus der Moslemim, oder den schroffen, mit abgeschmackten Engelfabeln und Allegorieen verunstalteten Supranaturalismus des talmudischen Judenthums in unsre Darstellung aufnehmen wollten. Das Ganze würde dann freilich einem Jahrtausende umfassenden Martyrologium der Wissenschaft,[2]) einer bloßen Persecutionsgeschichte, einer Schilderung unausgesetzter Bedrückungen und lang sich hinziehender resultatloser Conflicte ähnlich genug werden. Aber der daraus erwachsende wissenschaftliche Gewinn bliebe auch dürftig genug. Zu einer Wissenschaft von wahrhaft segensvoller Bedeutung für das menschliche Culturleben hat sich das naturbeobachtende und naturforschende Streben lediglich innerhalb der

Christenheit entwickelt. „Die nichtchristlichen Länder sind aller wissenschaftlichen Bewegung (im engeren und eigentlichen Sinne) überhaupt völlig fremd geblieben. Die christliche Religion ist von allen die einzige, welche durch ihren culturfördernden Einfluß überhaupt die Entwicklung auch der Wissenschaften begünstigt hat, die einzige, die insbesondere in neuerer Zeit eine wissenschaftliche Entwicklung von wirklich ernster Bedeutung aus sich hervorgehen sah!" Wir entlehnen dieses ehrende Zeugniß einem übrigens darwinistisch gerichteten, ja einigermaßen zum Materialismus hinneigenden französisch-schweizerischen Naturforscher, demselben der auch sonst dem Gebiete der Wechselwirkung zwischen Christenthum, insbesondere evangelischem Christenthum und Wissenschaft sein Interesse zugewendet, u. a. bemerkenswerthe Versuche zur statistischen Erhebung dessen, was die wissenschaftliche Forschung den einzelnen Classen der christlichen Gesellschaft zu danken habe, angestellt, und dabei den geistlichen Stand protestantischer Länder als mit dem stärksten Procentsatz betheiligt — z. B. 15—20 Procent Söhne von Geistlichen neben einer weit geringeren Verhältnißzahl von Söhnen von Aerzten, Juristen ꝛc. unter den gleichzeitigen Ehrenmitgliedern der großen wissenschaftlichen Akademieen von Paris und London ꝛc. — nachgewiesen hat.[3]) Wir werden demselben auf das schlüpfrige, immer nur prekäre Ergebnisse liefernde Gebiet der vergleichenden Personal-Statistik nicht folgen, glaubten jedoch eines der allgemeineren Resultate, bei welchen er anlangt, schon hier als bedeutsam hervorheben zu sollen. Und zwar dieß zunächst nur zu dem Zwecke, das innerhalb des christlich-theologischen Gebietes, auf welches wir uns zu beschränken gedenken, stattfindende Uebergewicht der positiven oder freundschaftlichen über die negativen oder polemischen Berührungen zwischen den beiden zu behandelnden Geistessphären von vornherein bemerklich zu machen.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß die von uns beabsichtigte Beschränkung unsres Darstellungsgebietes auf das christliche Culturleben einen so schroffen Ausschluß alles Nichtchristlichen, daß an den auf unser Thema bezüglichen Erörterungen innerhalb des clas-

sischen Alterthums sowie des mittelaltrigen Judenthums und des Islam mit völligem Stillschweigen vorbeizugehen wäre, keineswegs bedingen wird. Vieles in der Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Theologie sowie ihres theils empfangenden theils gebenden Verhaltens zum Naturgefühl und Naturerkennen, namentlich in der älteren Zeit und im Mittelalter, würde bei so extrem weit getriebener Ausscheidung alles nicht von Haus aus Christlichen schlechterdings unverständlich bleiben. Auch schon gleich die grundlegende Ausbildung der eigenthümlich christlichen Weltansicht und Stellung zum Naturgebiet in der Urzeit der Kirche erfordert, damit sie allseitig correct und ebenso klar als geschichtsgetreu dargestellt werde, ein Zurückgreifen nicht bloß auf ihre alttestamentlichen Grundlagen, sondern auch auf die aus dem Geistesleben des classischen Alterthums ihr erwachsenen Vorbedingungen, Anregungen und Beeinflussungen.

Innerhalb des Bereichs der Beziehungen zwischen christlicher Theologie und Naturwissenschaft — oder wie wir abkürzungshalber zu sagen uns erlauben werden: der christlichen Naturtheologie (Physikotheologie) — gilt es aber noch eine wichtige Einschränkung unsrer Aufgabe vorzunehmen, ohne welche das darzustellende Gebiet sich zu fast unübersehbarer Weite ausdehnen und der Gefahr eines Mangels an übersichtlicher Anordnung und zweckmäßiger Gruppirung seiner Materien nur allzu vielfach unterliegen würde. Wir werden unsere Untersuchungen, wenn nicht durchaus doch vornehmlich, auf die Berührungen zwischen kirchlicher Theologie und Naturwissenschaft innerhalb des die Probleme der Weltschöpfung betreffenden Forschens und Lehrens beschränken. Die biblische Schöpfungsgeschichte in ihrer immer wechselnden und doch auch zeitweise sich wesentlich gleich bleibenden Auffassung und exegetischen Behandlung durch die kirchlichen Lehrautoritäten wird für uns den leitenden Faden bilden, an welchem wir die Hauptergebnisse unsrer Beobachtung aufreihen und so das Ganze des zu überschauenden Entwicklungsganges uns vergegenwärtigen werden.

Wir hoffen damit ein Mehreres zu gewinnen, als lediglich

eine Chronik der Hexaëmeron-Exegese, ein ins Minutiöse ausgemaltes Stück alttestamentlicher Auslegungsgeschichte, ein Verzeichniß curioser Einfälle, wie sie seit Jahrhunderten den Einzelheiten des mosaischen Schöpfungsberichtes in den Köpfen biblischer Exegeten und Apologeten sich angeheftet. Sogar als einfacher Beitrag zur Geschichte der alttestamentlichen Schriftauslegung, in dem Sinne wie neuerdings Diestel, Siegfried u. AA. dieselbe theils postulirt theils thatsächlich und mit Erfolg anzubauen begonnen haben, würde das Ergebniß unsres Unternehmens jedenfalls schon nicht ohne Nutzen sein. Und neben der biblischen Hermeneutik nach ihrer historischen Seite würde es nicht minder die vergleichende Religionsgeschichte sein, welche in einem geschichtlichen Detailgemälde der biblisch-kirchlichen Kosmogonie eine willkommne Ergänzung der von ihr anzustrebenden Uebersicht über das weite Feld der kosmogonischen Vorstellungen überhaupt erblicken müßte. Die Ausführung unsres Unternehmens verspricht jedoch in der That mehr als bloß dieß.[1]) Die Hexaëmeron-Exegese bildet einen viel wichtigeren Zweig der altkirchlichen, ja noch der reformationszeitlichen und nachreformatorischen christlichen Literatur, als daß eine genauere Verfolgung ihres Entwicklungsganges ausschließlich nur jenen beiden Disciplinen Gewinn zu bringen verhieße. Sie setzt sich, fortgebildet zur freieren Form der „Schöpfungsgeschichten" oder „biblischen Urgeschichten", als hervorragend wichtiges Kapitel der apologetischen Lehr- und Wehrthätigkeit der neueren Kirche, bis zur unmittelbaren Gegenwart fort. Auch die grundsätzlich nicht-biblischen Darstellungen des Weltentstehungsprocesses, die „natürlichen Schöpfungsgeschichten" der Neuzeit, die Compendien Darwin-Häckelscher Entwicklungslehre zeigen sich mehr oder minder stark beeinflußt durch die Anlage und Haltung ihrer älteren Vorgängerinnen im theologisch-kirchlichen Gewand, sie bieten unwillkürlich bald genauere, bald entferntere Parallelen zu dem Stufengange des Weltwerdens, wie ihn die älteste Urkunde des Menschengeschlechts und auf Grund ihrer die kirchlich-kosmogonische Literatur der früheren Jahrhunderte schildert. Es ist über-

haupt nicht bloß der dogmatische und apologetische Zweig der theologischen Wissenschaft, der abgesehen von jenen bereits erwähnten Disciplinen an den Ergebnissen einer Geschichte der Genesis-Exegese interessirt erscheint. Das Interesse daran greift über das theologische Gebiet hinaus, aus dem einfachen Grunde, weil eine ganze Reihe von Problemen der ernsteren Naturwissenschaft durch jene eigenthümliche Folge von Schöpfungsacten angeregt werden, welche der mosaische Bericht uns vorführt, und weil die Ausleger nicht bloß kosmogonische Phantasieen sondern auch kosmologische und anthropologische Theorien, organisch zusammenhängend mit der gesammten naturwissenschaftlichen Weltansicht ihrer Zeit und Umgebung, vorzutragen veranlaßt werden. Die großen Hauptepochen der Entwicklungsgeschichte astronomischer, physisch-geographischer und ethisch-psychologischer Weltansicht innerhalb der Kirche spiegeln sich in dem was die Genesis-Commentatoren über die Frage betr. die Lichtschöpfung nach ihrem Verhältniß zur Gestirnschöpfung, über die Beziehungen der Himmelskörper zur Erdenwelt, über die Bedeutung der Himmelsveste und der von ihr getragenen oberen Gewässer, über die Stufenfolge der Organismenschöpfung bis hinauf zum Menschen bemerken. Selbst ihre Muthmaßungen in Betreff der vom mosaischen Berichte übergangenen Engelerschaffung, über Satans Fall und dessen Einwirkung auf den menschlichen Sündenfall, über Lage und Bedeutung des Paradieses, sowie über die paradiesische und nachparadiesische Beschaffenheit des Stammelternpaares in physischer wie ethischer Hinsicht, stehen in innigem organischen Zusammenhange mit der jeweiligen Entwicklungsphase nicht bloß des kirchlichen Dogma, sondern des gesammten Culturlebens und geistigen Erkenntnißfortschrittes. Zu einigen der brennendsten Fragen der heutigen biologischen, und historisch-anthropologischen Forschung liefern ihre Meinungsäußerungen, so ungeschickt oder kindisch confus sie vielfach lauten, doch mehr oder minder werthvolles traditionelles Material. Weder die Vorgeschichte der Descendenzlehre, noch die des modernen Präadamitismus oder der prähistorischen Archäologie

im Sinne der Lubbock, Tylor, Caspari &c., gehen leer aus, da wo ein einigermaaßen vollständiges Zeugenverhör über die Auslegungsgeschichte der in Betracht kommenden classischen Texte der biblischen Urgeschichte angestellt wird.

Wir erstrecken, eben wegen dieses vielseitigen Interesses, das die zu betrachtende Materie darbietet und wegen ihres Eingreifens in so manche wichtige Controversen der neueren Forschung, das Bereich der in ihrer Auslegungsgeschichte genauer zu verfolgenden biblisch-kosmogonischen Urkunden über die Schöpfungsgeschichte im engeren Sinne oder das Sechstagewerk hinaus. Wir werden also überall, wo dieß irgend nöthig oder möglich, den Inhalt auch noch der s. g. zweiten, analytisch zu Werke gehenden oder vom anthropologisch-ethischen Gesichtspunkte aus concipirten Schöpfungsurkunde in Kap. 2 der Genesis, sammt den Hauptmomenten der Sündenfallserzählung in Kap. 3, ins Bereich unsrer Darstellung hineinziehen. Ja soweit die Klarheit und Vollständigkeit unsrer Berichterstattung es erfordert, werden wir auch noch die Sintfluthgeschichte sammt der Erzählung vom Thurmbau zu Babel und der Völkerzerstreuung mit in Betracht nehmen, — natürlich unter Beiseitlassung aller derjenigen Details dieser Vorgänge, die zum kosmogonischen und überhaupt zum physikotheologischen Gebiete entweder keine oder eine nur ganz entfernte Beziehung darbieten.

Es versteht sich von selbst, daß wir nicht das gesammte Bereich der geschichtlich zu entwickelnden Wechselwirkungen zwischen kirchlich-theologischer und naturwissenschaftlicher Weltansicht in den Rahmen dieser historischen Skizze der Auslegung von Gen. 1—3 (oder gelegentlich von Gen. 1—11) hineinpressen werden. Die Genesis-Exegese wird überall nur den speciellen Theil, den engeren, vorzugsweise genau auszumalenden und ins Detail zu verfolgenden Kreiß unsrer geschichtlichen Betrachtung bilden. Allgemeiner gehaltene Charakteristiken der jeweilig vorherrschenden naturtheologischen Methoden und Systeme sowie der sie bedingenden Entwicklungsstadien beider, der Naturforschung wie der kirchlichen Lehr- und Lebensgeschichte,

werden von Periode zu Periode die auslegungsgeschichtlichen Abschnitte einleiten und ihnen zur Substruktion dienen.[5]) Die hemmenden wie die fördernden Einflüsse der Kirche aufs Naturwissen und umgekehrt, die Verdienste wie die Schulden beider hinsichtlich der jeweilig erzielten geistigen Culturfortschritte, die charakteristischen Hauptmomente der in ihren früheren Stadien langsamer, neuerdings aber immer rascher und großartiger sich erweiternden physischen Weltansicht sammt den hiedurch bedingten Rückwirkungen aufs religiös-theologische Gebiet: alles dieß wird innerhalb eines jeden Zeitabschnittes zuerst im Allgemeinen zu schildern, dann aber im Detail an den Wandlungen, Rückbildungen oder Fortschritten der biblisch-schöpfungsgeschichtlichen Theorien nachzuweisen und zu exemplificiren sein. — Auf die Entwicklung derjenigen christlich-kirchlichen Lehrstücke, welche noch außer dem Schöpfungsdogma als lehrreiche Concentrationspunkte für die Wechselbeziehungen zwischen Natur- und Glaubenswissenschaft in Betracht gezogen werden können, wird, bei jenen allgemeineren Voruntersuchungen sowohl wie im besonderen schöpfungsgeschichtlichen Theil eines jeden Abschnittes, thunlichst Rücksicht genommen werden. Es gehören dahin vor allem die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung sammt dem Wunderbegriff, ferner das eschatologische Grund- und Kerndogma von der Weltvollendung, und — sie beide vermittelnd und zusammenfassend — das centrale Lehrstück vom Gottmenschen als dem Grundmotiv und Zielpunkt der gesammten irdischen Heilsgeschichte, dem Könige des Natur-, Gnaden- und Herrlichkeitsreiches. Eine jede dieser, von uns hier nur subsidiär und nebensächlicherweise mit in Betracht zu nehmenden Materien würde sich in mancher Beziehung gleich gut dazu eignen, dem gesammten naturtheologischen Entwicklungsproceß zur speciellen Exemplification zu dienen, wie das von uns hiezu ausersehene Schöpfungsdogma. Ja als wahrhaft ausgeschöpft würde das Totalbereich der Beziehungen zwischen christlicher Theologie und Naturwissenschaft in der That auch nur dann gelten können, wenn gleich der Schöpfungsgeschichte auch jene übrigen mehr oder weniger

tief ins Naturbereich eingreifenden Bestandtheile der Heilslehre eine eingehende Illustration durch alle die mit ihrer geschichtlichen Entwicklung verknüpften naturwissenschaftlichen Probleme und Controversen erführen.

Es gilt aber in dieser Hinsicht auch Nachfolgern noch offenes Arbeitsfeld zu lassen. Gegen den etwaigen Vorwurf, daß unsere Heraushebung der Schöpfungslehre als speciellen Illustrationsmittels für das zu beleuchtende Gebiet willkürlich sei und zu einer in gewissem Sinne vollständigen Lösung unsrer Aufgabe nicht ausreiche, stellt uns, abgesehen von der bereits hervorgehobenen Mannichfaltigkeit und vielseitig lehrreichen Bedeutung gerade der kosmogonischen Materien, eine doppelte Erwägung sicher. Einmal ist das Schöpfungsdogma von fundamentaler Bedeutung; seine eingehendere Erörterung bildet die Voraussetzung einer entsprechenden Behandlung jener übrigen zum physikotheologischen Bereich gehörigen oder an dasselbe angrenzenden Stoffe, welche losgelöst von ihrer schöpfungsgeschichtlichen Basis immer nur einen fragmentarischen oder eklektisch-monographischen Charakter tragen würden. Sodann aber ladet zur Vorwegnahme der schöpfungsgeschichtlichen Partieen der besondere Reichthum von Beziehungen ein, welche dasselbe zu mehreren modernen Zeitfragen und Zeitrichtungen von nicht bloß wissenschaftlicher sondern allgemein ethischer und religiöser, ja politisch-socialer Bedeutung darbietet. In eine kritische Erörterung des Zusammenhanges dieser Tagesfragen, namentlich der Darwinschen Hypothese und der davon dependirenden Controversen mit den früher auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete hervorgetretenen Lehrmeinungen wird der Gang unsrer geschichtlichen Untersuchung nothwendig am Schlusse auszulaufen haben.

Anmerkungen.

1. (S. 2). „Der Kriegszug der Wissenschaft", „The Warfare of Science" by Andrew Dickinson White, Lond., Henry S. King 1876 lautet der Titel eines der jüngsten Geistesproducte dieser Art, zu welchem Tyndall ein empfehlendes Vorwort geschrieben hat. — Der Verfasser, Präsident der nordamerikanischen Cornell-Universität, stellt an die Spitze seines Vortrags — denn aus einem mit Anmerkungen erweiterten Vortrage ist das elegant geschriebene Büchlein hervorgegangen — die doppelte These: „In all modern history, interference with science in the supposed interest of religion, no matter how conscientious such interference may have been, has resulted to the direct evils both to religion and to science — and invariably. And, on the other hand, all untrammelled scientific investigation, no matter how dangerous to religion some of its stages may have seemed, for the time, to be, has invariably resulted in the highest good of religion and science." Wenn seine geschichtlichen Erläuterungen und Belege gleicherweise diese beiden Sätze zu erhärten suchten, so würde sich wider den wissenschaftlichen Charakter seines Unternehmens nichts einwenden lassen. Aber thatsächlich bringt er fast nur für die erstere Hälfte der These bestätigende Thatsachen bei, tritt also aus seiner gereizten Borghesischen Fechterstellung gegenüber positivem Christenthum und Kirchenthum fast nirgends heraus und beschränkt sich wesentlich auf Zusammenstellung eines schwarzen Sündenregisters zur Constatirung der angeblichen Wissensfeindlichkeit der kirchlichen, insbesondre der römisch-kirchlichen Autoritäten durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf die jüngsten Kundgebungen Pio Nono's, des französischen Ultramontanismus und leider auch — Pastor Knaks in Berlin. Die hauptsächlich von ihm in Betracht gezogenen Gebiete der naturwissenschaftlichen Forschung und Discussion sind die der Geographie (bes. die Antipoden-Frage), der Astronomie (Kopernikus, Galilei, Kepler ꝛc.), Chemie und Physik (Roger Baco, Arnoldus de Villanova, Porta, Becher ꝛc.), Anatomie und Medicin (Vesalius, Boyer, Jenner ꝛc.), Geologie (Scheuchzer u. aa. phantastische Sintfluth-Paläontologen) und Nationalökonomie (ältere und neuere Polemik wider das Zinsnehmen und -geben, wider Versicherungsgesellschaften u. dgl.) Fast auf allen diesen Gebieten sind seine Mittheilungen in hohem Grade lückenhaft, und nur allzu oft geflissentlich so arrangirt, daß aller Schatten lediglich auf die kirchliche, alles Licht ausschließlich auf die naturwissenschaftliche Seite fällt. Als einziges Beispiel davon, daß doch auch seitens der Männer der freiforschenden Wissenschaft und des Naturalismus vielfach Proben hartköpfiger Skepsis und absurder, den wissenschaftlichen Fortschritt hemmender Vorurtheile abgelegt worden, wird p. 114 Voltaire angeführt. Und umgekehrt werden so ziemlich als einzige der wissenschaftlichen Forschung bereitwillig entgegenkommende Männer des kirchlichen Standpunkts Chalmers (p. 110) und Cardinal Wiseman (p. 120) gelten gelassen. Die ziemlich reichlich gegebenen Citate verweisen in der Hauptsache lediglich auf secundäre Quellen, und oft genug auf solche von höchst zweideutigem Werth und Charakter; z. B. heißt es p. 142, da wo es die Notiz über Pastor Knaks Widerspruch wider das kopernikanische System zu belegen gilt: „See the

Berlin newspapers for the summer of 1868, especially Kladderadatsch"! Neben zahlreichen ungesund rhetorisirenden Uebertreibungen fließen auch nicht wenige traditionelle Irrthümer (z. B. bezüglich mehrerer Einzelheiten des Inquisitionsprocesses wider Galilei u. dgl.), chronologische Ungenauigkeiten und sonstige störende Versehen in die Darstellung mit ein. Es ist schwer zu begreifen, wie ein Gelehrter von der Bedeutung eines Tyndall sich zur Empfehlung eines so seichten Machwerks herbeilassen konnte. — Von ähnlichem Kaliber sind die hieher gehörigen Arbeiten der anderen oben im Texte genannten amerikanischen und englischen Autoren. Schon 1874 erschien des (durch seine History of the intellectual development of Europe, 2 vols., Lond. 1864 bekannten) nordamerikanischen Naturforscher's John William Draper „History of the Conflict between Religion and Science", Lond., H. S. King, (2. edit. 1875), über die ich, unter Bezugnahme auch auf die als Thl. XIII. der Brockhausschen „Internationalen wissenschaftlichen Bibliothek" erschienene deutsche Ausgabe (Leipzig 1875) mich eingehender im „Beweis des Glaubens" 1875, S. 539 ff. ausgesprochen habe. — George Henry Lewes', des Goethe-Biographen „Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte" (Berlin, Oppenheim 1873—76, 2 Bde.) gibt in ihren einschlägigen Partieen ungefähr die nemliche tendenziös-einseitige Haltung gegenüber Christenthum und Kirche kund. Zur Kritik T. H. Buckle's, des vielgefeierten Lehrmeisters dieser positivistischen Culturgeschichtschreibung, vgl. Rud. F. Grau im „Bew. d. Glaubens" 1869, S. 1 ff. 193 ff. — Uebrigens zeigt der Irländer Hartpole Lecky in seiner „Geschichte der Aufklärung in Europa" rc. (Lond. 1865; — deutsch von Jolowitz, Heidelberg 1868, 2 Bände) ein ziemlich ernstliches Bestreben, den civilisatorischen und wissenschaftlichen Verdiensten des Christenthums gerecht zu werden, wodurch er sich von den fanatisch culturkämpferischen Amerikanern Draper und White zu seinem Vortheil unterscheidet, während er freilich in Bezug auf wissenschaftliche Ungründlichkeit, verkehrte chronologisch-pragmatische Anordnung, mangelhafte Kenntniß verschiedener wichtiger Literaturgebiete (insbesondre fast der ganzen deutschen religiösen Cultur- und Literaturentwicklung) und gelegentlich recht seichtes und inhaltleeres Räsonnement mit Jenen wetteifert. Vgl. die auf die Arbeiten Beider bezüglichen Urtheile in F. de Rougemonts großem geschichtsphilosophischem Werke: Les deux Cités 1874, t. II, p. 587 ss., von welchen übrigens das über Draper (p. 599 ff.) unsres Erachtens viel zu mild und günstig gehalten ist. Namentlich die Taktik dieses Schriftstellers, die bekannten großen Verdienste christlicher Männer fast aller Jahrhunderte um die Förderung der Wissenschaft geflissentlich zu verschweigen oder zu verkleinern, wodurch seine Darstellung den Charakter einer fortlaufenden Anklage wider die christliche Religion als unverbesserliche Patronin eines wissensfeindlichen Obscurantismus gewinnt, wird hier nicht mit der nöthigen Schärfe gerügt. — Ziemlich harmloser Art scheint das, uns nur aus Referaten, nicht direct bekannt gewordene Werkchen der Mrs. Arabella B. Buckley: A short History of Natural Science and the Progress of Discovery (London, Murray 1876), hinauslaufend auf Verherrlichung der fortschrittlichen Ideen des Darwinismus, doch nicht ohne das Bestreben, auch conservativeren Standpunkten gerecht zu werden. — Von französischen Schriften, die zur nemlichen Gattung der s. g. „leichten Waare" gehören, nennen wir beispielsweise mehrere Bücher

des vielschreibenden L. Figuier, z. B. „Vies des savants illustres du 17. Siècle," 1869; „Les Savants de la Renaissance;" „L'alchymie et les alchymistes, etc. In Deutschland scheint neuerdings besonders im Kreiße der Häckelianer eine ähnliche tendenziös einseitige und oberflächliche Ausbeutung der Geschichte beliebt werden zu sollen. Vgl. außer den geschichtlichen Partieen von Häckels „Nat. Schöpfungsgeschichte" und „Anthropogenie" namentlich die neue monistische Zeitschrift „Kosmos" von O. Caspari, Gust. Jäger und Car. Sterne. Hier gleich im 1. Hefte (Apr. 1877, S. 54) die charakteristische Auslassung: „Wer die Geschichte der Wissenschaft studirt, was findet er? Jederzeit die Herrschaft des Dogma's, und jeden Fortschritt der Wissenschaft geknüpft an den Sturz eines Dogma's" 2c. In diesem Sinne ist denn gleich der erste Artikel historischen Inhalts: „Schöpfungsgeschichte 2c. vor 200 Jahren" von C. Sterne gehalten.

2. (S. 4). „Märtyrer der Wissenschaft" ist ein jetzt weit und breit beliebter Ausdruck, im Singular nicht minder gebräuchlich wie im Plural. Sir David Brewster († 1868), wohl der erste Urheber des Ausdrucks vermöge seiner „Martyrs of Science" (1846), ist, obgleich er hie und da in unkritischer Weise rhetorisirt und z. B. den Galilei bei seinem Processe in Rom einjährige Kerkerhaft erdulden und gefoltert werden läßt (vgl. C. v. Gebler, Galileo Galilei und die römische Curie, Stuttg. 1876, S. 312 ff.), doch von dem Vorwurfe frei zu sprechen, daß er etwa die Anschauungen jener seichten und tendenziösen Conflicts-Literatur getheilt habe, welche auf Seiten der Männer der Wissenschaft nur Martyrium, auf christlich-kirchlicher aber nur Intoleranz und Verfolgungssucht wahrnimmt. Vgl. auch sein schon älteres „Leben Js. Newtons" (1831, — in neuer, zu 2 Bden. erweiterter Bearbeitung 1855; a. d. Engl. übers. von Goldberg, Leipzig 1833), sowie sein christlich-positives physikotheologisches Glaubensbekenntniß: More Worlds than one, the Creed of the Philosophes and the Hope of the Christian, Lond. 1854. Wesentlich dieselbe Haltung beobachtet, was gerechte Würdigung des Christenthums und der Kirche in ihren Verdiensten um die Wissenschaft betrifft, sein berühmter Antagonist auf dem Gebiete der Pluralitätslehre: Will. Whewell († 1866) in seinen großen cultur- und literaturgeschichtlichen Werken: der History of the inductive Sciences (Lond. 1836, 3 vols; 3. ed. 1858 — deutsche Ausg. von v. Littrow, 1840), der Philosophy of the inductive Sciences (1840, 2 vols; 3. edit. 1858, 3 vols.) und den Lectures on the History of Moral Philosophy in England (1854). Deßgleichen von französischen Schriftstellern F. Pouchet: Albert le Grand et son Epoque (oder Histoire des sciences naturelles au Moyen Age), Par. 1853, sowie Charles de Rémusat: in der lehrreichen Abhdlg.: La théologie naturelle en Angleterre (Revue des deux M. 1060, Févr.) — Auch die Haltung unseres deutschen Geschichtschreibers der „physischen Weltanschauung" bei Erörterung der hier in Rede stehenden Beziehungen darf als eine wenigstens nicht principiell kirchenfeindliche, vielmehr in der Hauptsache gerechte und billige gegenüber den Vertretern der christlichen Sache bezeichnet werden. Siehe „Kosmos", Bd. II. (Stuttg., 1870) S. 16 ff.; 91; 165 f.; 175 ff., — welchen anerkennenden Urtheilen über große christliche Persönlichkeiten als Förderer der physischen Weltansicht und naturwissenschaftlichen Forschung freilich auch

manche recht scharfe und nicht immer genügend limitirte Verurtheilungen des „christlichen Fanatismus", oder orthodoxer Engherzigkeit, oder „biblischer Scrupel" &c. gegenüberstehen (ebendas. S. 155. 215. 219). — Von deutschen Culturhistorikern aus neuester Zeit ist sogar ein F. v. Hellwald, trotz seiner radikal materialistischen Anschauungen, in mehrfacher Hinsicht, besonders bei Beurtheilung des kirchlichen Mittelalters bestrebt, dem Christenthum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Siehe S. 420 f. 435 ff. seiner „Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung" 1875, unter Vergleichung meiner Kritik des Werks in Bd. XIV. des „Allgem. literar. Anzeigers" S. 278 ff. — Ungefähr in dem gleichen Grade gilt dieß von A. F. Lange's „Geschichte des Materialismus" (1866; 3. Aufl. 1876, 2 Bde.), einem Werke mit dessen Darstellung wir uns in nicht wenigen Punkten berühren werden, obgleich die grundverschiedene Anschauungsweise und Tendenz natürlich weit zahlreichere Abweichungen als Uebereinstimmungen in der beiderseitigen Auffassung bedingt. Der Hauptgrund des Unvermögens dieses Schriftstellers und noch so mancher Geistesverwandter desselben zu einer wahrhaft gerechten und verständnißvollen Würdigung der christlichen Naturansicht in ihrer eigenthümlichen Tiefe, Weite und Fortbildungsfähigkeit liegt in einer fast fanatischen Ableugnung und Verkennung des guten Rechts der vom christlichen Standpunkte allerdings unabtrennbaren teleologischen Naturansicht. Zur Charakteristik dieses leidenschaftlichen Antiteleologismus, besonders bei Lange, vgl. A. Wigand: Der Darwinismus &c. (1874 ff.), I, 332 ff. 421. II, 496 ff.

3. (S. 5). Vgl. Alph. Decandolle d. J., Histoire des sciences et des savants depuis deux Siècles, Par. 1874, insbes. p. 102. 120, ss. Die Tendenz dieses anregenden und interessanten, aber freilich auch viele Einseitigkeiten und ungenügend begründete Annahmen in sich schließenden Werks ist theils auf Bestätigung, theils auf Bestreitung der Ansichten über die Wirkungen der Vererbung geistiger Fähigkeiten im wissenschaftlichen Bereiche gerichtet, welche der Engländer Galton in seinem „Hereditary Genius", Lond. 1869 vom darwinistischen Standpunkte aus entwickelt hatte. Darin, daß er der christlichen Religion und in ihr dem geistlichen Stande einen überwiegend günstigen Einfluß auf die Erzeugung tüchtiger wissenschaftlicher (insbesondre mathematisch-naturwissenschaftlicher) Capacitäten und Leistungen zuschreibt, tritt D. den Galtonschen Behauptungen entgegen. Die Methode seiner statistischen Erhebungen unterliegt übrigens erheblichen Bedenken. Seine ausschließliche Berücksichtigung der durch die vornehmsten gelehrten Körperschaften Europas, die wissenschaftlichen Akademieen von London, Paris und Berlin, seit etwa 200 Jahren mit gewissen Auszeichnungen, namentlich mit Ernennungen zu auswärtigen Mitgliedern, bedachten Forscher, reicht bei weitem nicht dazu aus, ihn in den Besitz sämmtlicher Data, welche zum Behufe einer wahrhaft gründlichen Lösung seiner Probleme erforderlich sein würden, zu setzen. Die Rechts-, die Geschichts- und Sprachwissenschaft, aber auch diejenigen math.-physikalischen Disciplinen, welchen die betr. Akademieen innerhalb des betrachteten Zeitraums nur in geringerem Grade oder noch gar nicht ihre Aufmerksamkeit widmeten, entziehen sich kraft jenes Verfahrens seiner Betrachtung fast ganz. Auch bleiben die mancherlei Umstände unberücksichtigt, welche dem Gelangen verschiedner verdienstvoller Gelehrter zu jenen akademischen Ehren und Würden sich hemmend entgegenstellten und denselben so un-

verschuldeterweise den Schein einer geringeren Berühmtheit oder einer minder genialen und einflußreichen Wirksamkeit zuzogen. So die schroffere nationale Absperrung und unvollkommnere Beschaffenheit der Communicationsmittel im vor. und theilweise noch zu Anfang dieses Jahrhunderts, die aus klein- oder großstaatlichem Partikularismus oder aus confessioneller Befangenheit entspringenden ungünstigen Einflüsse, das allzu frühzeitige Ableben einzelner Gelehrter von bedeutenden Verdiensten ꝛc. Thatsächlich lauten denn auch seine Urtheile über manche Classen der Gesellschaft nach ihrer Betheiligung an der wissenschaftlichen Geistesarbeit der beiden letzten Jahrhunderte recht schief und unzutreffend. Daß er z. B. die Missionare (zunächst wenigstens die des Katholicismus — von den protestantischen schweigt er überhaupt fast ganz) schwerer Versäumnisse in Hinsicht auf thätige Antheilnahme an wissenschaftlicher Forschung auf ihren Missionsposten und Reisen anklagt, ist keineswegs ganz gerecht, involvirt vielmehr auf seiner Seite mehrfache Versäumnisse oder Nichtberücksichtigungen wichtiger Thatsachen und Leistungen. Vgl. meine Abhdlg.: „Mission und Wissenschaft“, in Dr. Warnecks „Allgemeiner Missionszeitschrift“ 1877, S. 1 ff., auf welche im weiteren Verlaufe dieser Untersuchungen, besonders bei Behandlung der neueren Zeit, des Oefteren zurückzuverweisen sein wird. Außerdem werden wir, behufs Ergänzung oder speciellerer Ausführung der Decandolle'schen Angaben betreffs des von evangelisch-pastoralen Kreisen ausgegangenen fördernden Einflusses auf die Wissenschaft, auf Schriften wie v. Schulte, der Cölibatszwang und dessen Aufhebung (Bonn 1876) und Meuß, Leben und Frucht des evangelischen Pfarrhauses (Bielefeld 1877, — bes. S. 113 ff.) hinzuweisen haben.

4. (S. 7). Vgl. W. Hoffmann, Die biblische Schöpfungsurkunde in ihrer Auslegung — in der von demselben herausgegebenen periodischen Schrift: „Deutschland“ (— zur Beleuchtung deutschen Lebens in Staat, Gesellschaft, Kirche, Kunst und Wissenschaft ꝛc.), Jahrg. 1872, S. 191—287. Der Gedanke, vom Standpunkte genauerer geschichtlicher Verfolgung der Hexaëmeron-Exegese aus einen orientirenden Gesammt-Ueberblick über den Entwicklungsgang der naturtheologischen Ideen und Bestrebungen innerhalb der Kirche zu bieten, hat, so viel wir wissen, bisher nur in dieser geistreichen und mehrfach anregenden Abhandlung den Versuch einer Ausführung erfahren. Die Arbeit ist leider, in Folge des schon ungefähr ein Jahr nach ihrer Veröffentlichung erfolgten Ablebens des Verfassers, Fragment geblieben. Sie führt die Geschichte der Sechstagewerk-Auslegung — unter strenger Beschränkung auf Gen. 1, also mit Ausschluß der auf Paradies, Sündenfall und die übrigen Hauptmomente der bibl. Urgeschichte bezüglichen Abschnitte — bis zum Schlusse des Mittelalters fort, verhält sich übrigens gegenüber der in Betracht kommenden Literatur sehr eklektisch und übergeht theilweise auch bedeutendere Erscheinungen ganz oder fast ganz, z. B. innerhalb der altkirchlichen Zeit einen Theophilus v. Antiochia, Ephräm, Severian, Philoponus, Mar. Victor, Pisides, Pseudo-Eustasthius, im Mittelalter den Abälard, Arnold v. Chartres, Petr. Comestor, Michael Glykas, Paul. Burgensis, Petr. d'Ailli ꝛc. Trotz dieses zum Theil in ihrer Anlage begründeten Verzichtleistens auf Vollständigkeit versprach die Arbeit, besonders für die uns näherliegende Zeit, wo die Betheiligung solcher genialen Vertreter des deutschen Geisteslebens wie Luther, Leibnitz, Herder ꝛc. an der Commentirung und Beurtheilung der Schöpfungs-

urkunde zu schildern gewesen sein würde, viel des Lehrreichen und Anregenden, weßhalb wir ihr Unvollendetgebliebensein sehr bedauern. — Abgesehen von dieser einzigen unmittelbareren Vorgängerin unsres Unternehmens innerhalb der neueren Literatur, waren es lediglich mehr oder minder rohe, einer sorgfältigeren genetisch-pragmatischen Anordnung gänzlich entbehrende Materialsammlungen, an die wir uns bei unsren Vorstudien (soweit diese nicht in Durchforschung unsrer eigentlichen und directen Quellen, der Genesiscommentare oder der dogmatischen oder apologetischen Monographieen de creatione bestanden) gewiesen sahen. So, was die frühere Zeit betrifft, die verschiednen Catenae in Genesin mit ihren meist nur höchst unvollständigen, zu keinerlei klarem Einblick in die Eigenthümlichkeit der betr. Ausleger verhelfenden Excerpten, sammt einzelnen vorzugsweise reichhaltigen und in Citation ihrer Vorgänger mit einer gewissen Sorgfalt verfahrenden Commentatoren, wie z. B. Lyra, Dionysius Carthusianus, Pererius, Mersenne, Calov (von welchen übrigens keinem das Lob einer einigermaßen erschöpfenden Vollständigkeit oder auch einer wahrhaft exacten Zuverlässigkeit ertheilt werden kann). Für die Paradieses-Geschichte bot die dem Anf. des vor. Jhdts. angehörige Historia Paradisi illustrata des gelehrten Coccejaners Joh. Marck (Amsterd. 1705) manches schätzbare Material dar; für die kosmologischen und kosmogonischen Ansichten der Kirchenväter ist die Schrift von Rößler: Philosophia veteris Ecclesiae de mundo, Tubing. 1783 zu nennen. Aus unsrem Jahrhundert ist uns, was Zusammentragung des auf die Hexaëmeron- wie auf die Paradieses-Exegese bezüglichen patristischen Materials betrifft, keine fleißigere Arbeit bekannt geworden, als die Doppelmonographie von Max Uhlemann: „Ephräm des Syrers Ansichten vom Paradiese und vom Falle des Menschen", und: „Ephräms Ansichten von der Schöpfung" (in der Zeitschrift f. historische Theologie von Illgen, Jahrg. I, 1832, S. 127 ff. und Jahrg. III, S. 104 ff.). Das in seiner Art vortreffliche Diestelsche Werk über „Das Alte Testament in der Kirche" (Jena 1868) konnte naturgemäß nur in aphoristischer Weise, mittelst Charakteristik der Hauptepochen der Genesis-Auslegung im Zusammenhange seiner Gesammtdarstellung, auf unsere Materie eingehen. Die K. Werner'sche „Geschichte der apologetischen und der polemischen Literatur der christl. Theologie" (5 Bde., Schaffhausen 1861—1868) beschränkt sich fast durchgängig auf Verfolgung der Schicksale des kirchlichen Schöpfungs**begriffs** und der damit zusammenhängenden Dogmen, geht aber auf die Behandlung der Einzelheiten der biblischen Schöpfungslehre im Rahmen des Sechstagewerks durch die Apologeten und Dogmatiker fast nirgends näher ein. Sie wird freilich auf einigen Punkten durch die monographischen Arbeiten dieses Theologen hinsichtlich des hier berührten Mangels ergänzt, so durch seine Schriften über Thomas Aquino, Beda, Alcuin, Wilhem v. Conches 2c., welche an den betr. Stellen specieller von uns zu berücksichtigen sein werden. Auch in Joh. Hubers „Philosophie der Kirchenväter", München 1859, sowie in W. Möllers „Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes", Halle 1866, konnte, gemäß Plan und Anlage dieser Werke, nur gelegentlich ein specielleres Eingehen auf die Hexaëmeron-Deutungen der Väter stattfinden.

5. (S. 10.) Unter den Vorarbeiten für den allgemeineren, nicht speciell schöpfungsgeschichtlichen Theil unsrer Aufgabe, soweit dieselben nicht bereits in

Note 1—3 zur Erwähnung gelangt sind, verdient noch Hervorhebung eine „Historie der natürlichen Gottesgelahrtheit vom Anfang der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten", welche der Rector des Gröning'schen Gymnasiums zu Stargard in Pommern, Magister Joh. Achat Felix Bielcke (Leipzig und Zelle 1742—1748, in 4., zwei Abthlgen) herausgegeben und wenigstens annähernd bis auf seine Zeit fortgeführt hat. Der fast ganz dem Entwicklungsgange der antik-heidnischen „natürlichen Gottesgelahrtheit", d. h. im Sinne des Vffrs., eines orthodoxen Wolffianers, der vorchristlichen hellenisch-römischen Religionsphilosophie gewidmete I. Theil, eine nicht eben sehr gründlich oder kritisch gehaltene Compilation aus Bruckers Hist. crit. philosophiae, kann einen wissenschaftlichen Werth nicht mehr beanspruchen. Dagegen enthält der 1748 erschienene, auf die neuere Zeit bezügliche Theil einige schätzenswerthe Literaturangaben und Excerpte aus Schriftstellern über systematische Naturtheologie seit Raimund v. Sabieude, insbesondere eine, freilich keineswegs sehr vollständige Liste von lutherisch- und reformirt-orthodoxen, sowie von cartesianischen und wolffianischen Schriften unter dem Titel „Theologia naturalis". Vgl. auch A. Kipping, Versuch einer philos. Geschichte der natürl. Gottesgelahrtheit, Braunschweig 1761. — Beiträge zur Geschichte und Bibliographie dieser Literaturgattung bietet auch meine unvollendet gebliebene Jugendarbeit: „Theologia naturalis"; Entwurf einer systematischen Naturtheologie auf offenbarungsgläubiger Grundlage (Frankfurt a. M. 1860) in ihrem einleitenden Abschnitte: „Geschichte der Naturtheologie", S. 8—158). — Für einen Theil der auf die neueste Zeit (seit etwa 1775) bezüglichen Momente des von uns zu betrachtenden Entwicklungsganges bildete H. Boehmers „Geschichte der Entwicklung der wissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland" (Gotha 1872) eine wichtige Vorarbeit. — Andere nur für einzelne Partieen oder Perioden belangreiche Vorarbeiten und Hilfsmittel werden suo loco von uns erwähnt werden.

Erstes Buch.

Wesen und Werden der christlichen Naturanschauung.

Ihre Vorgeschichte bis zum Schlusse des neutestamentlichen Zeitalters
und ihr unterscheidender Charakter

**gegenüber der natürlichen Gotteserkenntniß des Heidenthums
und Judenthums.**

Psalm 33, 5—9.
Röm. 1, 19. 20.

---

1. Alttestamentliche Grundlegung.

Ueber die Schönheit und Tiefe der hebräischen Naturanschauung, besonders in poetischer Hinsicht, ist viel geredet und geschrieben worden. Herder, Saalschütz, Meier, Ewald, Fürst u. AA. haben ihr, gelegentlich ihrer Würdigungen der hebräischen Poesie nach ihren charakteristischen Formen und Stoffen Gerechtigkeit widerfahren lassen. A. v. Humboldts berühmte Skizze zu Anfang des zweiten Theils seines Kosmos weist ihr unter den geschichtlich bedeutsam gewordenen Anregungsmitteln zum Naturstudium einen Ehrenplatz an. Beides wird da als gleich herrlich und einzig in seiner Art an der Naturpoesie der Hebräer gerühmt: ihre erhabene Grundeigenthümlichkeit, kraft deren sie „als Reflex des Monotheismus, stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume,“ und die Naturwahrheit und unvergleichliche Anziehungskraft einer jeden ihrer besonderen Richtungen, sowohl jener einfacheren und schmuckloseren, die den Einfluß einer „kärglich ihre Gaben spendenden, aber umsomehr den Sinn des Menschen schärfenden Natur“ verrathen, als der „geschmückteren und ein reicheres Naturleben entfaltenden“ Lyrik im Psalter und in den Schlußkapiteln des Buches Hiob. — Auch in Gesammtdarstellungen der Kunstentwicklung pflegt dieser eigenthümlichen Gaben und Früchte des hebräischen Geisteslebens, gewöhnlich unter Betonung seiner damit contrastirenden Armuth auf dem Gebiet des plastisch-künstlerischen Schaffens, in auszeichnender Weise gedacht zu werden. Die Hinweisung auf Carriere's schöne

Darstellung im ersten Bande seines großen kunst- und culturgeschichtlichen Werkes genügt hier als Ein Beleg statt vieler.[1])

Es wird gelegentlich solcher Betrachtungen in der Regel bei der eigentlichen Dichtung, soweit sie das Naturgebiet berührt, verweilt, und das ohne Zweifel mit gutem Grunde. Die Schönheiten des 8., des 19., des 65., des 104., des 147. und 148. Psalms wollen vor allem nach Gebühr hervorgehoben sein, wenn es sich um Vergegenwärtigung der hohen Vorzüge hebräischer Naturansicht und Naturempfindung handelt. Daß die eigenthümlichen Reize dieser ebenso kindlich naiven und lieblichen als großartigen Naturauffassung sich bis in die fernsten Fernen des Völkerlebens wirksam erwiesen, daß sie, nach Humboldts Ausdruck, „tief in die Wälder der neuen Welt und in die Inseln der Südsee eingedrungen sind," es erklärt sich dieß vor allem dann auf anschauliche Weise, wenn man an die kraftvollen Schilderungen im 26., 28., 37. und 38.—41. Kapitel des Buches Hiob, dieses alttestamentlichen Vorbilds und Aequivalents der „Göttlichen Comödie" denkt, oder wenn man die farbvolle Frische, den psychologischen Scharfblick und den räthselvollen Tiefsinn der naturbetrachtenden Abschnitte jener drei poetischen Bücher bewundert, die sich auf den Namen des Königs zurückführen, der laut 1 Kön. 4, 33 zu reden wußte, „von Bäumen von der Ceder an zu Libanon bis an den Ysop der aus der Wand wächst; dazu von Vieh, von Vögeln, von Gewürme und von Fischen." — Noch bis die Apokryphenliteratur der letzten vorchristlichen Jahrhunderte erstrahlt der Abglanz dieses Salomonischen Dreigestirn's mit seiner von Origenes bewunderten tiefsinnigen Logik, Ethik und Physik.[2]) Noch hier treibt der Lebensbaum der göttlichen Weisheit schöne herbstliche Nachblüthen (Sir. 24) und klingt die in begeisterten Lobgesängen auf die Wunder des Allmächtigen lautwerdende Pracht der Naturschilderungen des Psalmenbuchs und Hiobs in derartigen hymnenartigen Ergüssen wieder, wie der Gesang der drei Männer, wie das 43. Kapitel des Siraciden, oder wie das 5., 7. und 11. Kapitel des Buchs der Weisheit.

Aber nicht bloß die poetische Literatur bezeugt die hervorragende Begabung des alttestamentlichen Bundesvolkes zu religiös geweihtem Naturverständnisse. Den Dichtern treten die Propheten zur Seite, als Träger einer kühn in die Höhen und Tiefen des sichtbaren Kosmos hineingreifenden Bildersprache von unvergleichlicher Kraft, Lebensfrische und Originalität. Diesen Meistern im Erkennen des symbolischen Tiefsinnes lebloser wie belebter Naturobjecte und im Bilden der packendsten Vergleiche, der bezauberndsten Allegorien und Parabeln, können nur die großen Dichterheroen und philosophischen Genien des Alterthums in Hinsicht auf diese urkräftige Frische und geheimnißvolle Gewalt des Ausdrucks verglichen werden. Und nicht nach jeder Seite hin fällt eine mit Absicht hierauf angestellte genauere Vergleichung der Beiden zum Vortheil der Letzteren aus. Wenn Homers Naturgleichnisse hinsichtlich ihrer ruhigen Objectivität, ihrer scharf zeichnenden Plasticität, ihrer Kunst mit den einfachsten Mitteln die naturwahrsten Effecte zu erzielen für alle Zeiten unübertroffen dastehen: immerhin thut er es, was feurige Beweglichkeit und kühn von Bild zu Bild forteilende Eindringlichkeit der Rede betrifft, einem Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Habakuk, Jeremia nicht gleich. Seine und der übrigen Hellenen mit Recht wegen ihrer Reinheit, plastischen Anschaulichkeit und correcten Durchführung bewunderte Bildersprache steht in Hinsicht auf lebensvolle Innigkeit und herzerschütternde Kraft hinter der jener alttestamentlichen Seher zurück, mag immerhin deren unruhig sich wandelnden und immer neue Gestalten annehmenden Vergleichen, ihren zuweilen (wie z. B. Hos. 13, 7. 8; 14, 6–9; Jes. 10, 15; 30, 13 f.; 30, 27—33; 40, 12 ff.) furchtbar kühnen Metaphern und Allegorien vom ästhetisch-kunstkritischem Standpunkte aus der Vorwurf mangelnder Reinheit oder nicht hinreichend geschulter Denkschärfe gemacht werden können.[3]) Die gesammte Stellung zu den Naturobjecten, hier und dort, ist nun einmal eine andere. Den Griechen sammt den sie nachahmenden Römern erscheint die Gabe verliehen, die von außen, ohne tiefere

Reflexion angeschaute Natur in durchsichtig klarer Rede treu aufzufassen und lebensfrisch abzubilden, während die alttestamentlichen Seher ins innerste Wesen der Naturerscheinungen eindringend überall deren abbildliche Beziehung zum höchsten Urquell und Urbild alles Seins hervorheben und sie so durch die wunderwirkende Zauberkraft ihrer Rede den Zwecken des Gottesreiches dienstbar machen. Noch in den bisweilen zu fast ermüdender Breite ausgesponnenen Allegorien und visionären Schilderungen eines Ezechiel, Daniel und Sacharja, den Vorbildern der unmittelbar vorchristlichen und urchristlichen Apokalypsen, bethätigt sich diese gleich erquickliche wie erschütternde Gewalt des prophetischen Ausdrucks. Wie denn ihren ausgeführteren Darstellungen überall die gedrängteren der älteren Vorbilder zu Grunde liegen: der ezechielischen Strafrede (Ez. 16) wider die Buhlerinnen Juda und Samaria die Kapitel 3 und 5 Hoseas; den Weinstockgleichnissen Ez. 17 und 19 die älteren derartigen Schilderungen, namentlich Jes. 5; 27, 6; 37, 31 ꝛc.; den vier reißenden Thieren in der großartigen Monarchieen-Vision Dan. 7, 4 ff. die Stelle Hosea 13, 7. 8: „Ich ward ihnen als ein Leu, wie ein Pardel am Wege laure ich auf sie. Ich falle sie an wie ein der Jungen beraubter Bär — — und fresse sie dort wie eine Löwin; das Gethier des Feldes wird sie zerfleischen."[4])

Von den Dichtern und Propheten werden wir weiter rückwärts verwiesen auf das Gesetz. Die einer Reihe bedeutsamer Cärimonialsatzungen und sittenpolizeilicher Verordnungen des Mosaismus zu Grund liegende Ansicht von der Thierwelt als einem lebendigen Lehrbuch und Sittenspiegel für das menschliche Handeln, zugleich aber auch einer dem Menschen engverbundenen und aufs Sorgfältigste von ihm theils zu scheuenden, theils zu schonenden und zu pflegenden natürlichen Genossenschaft, gehört zu den originellsten Eigenthümlichkeiten der alttestamentlichen Religion. Eine lange Liste theils zahmer oder zähmbarer, theils wilder Arten der Thierwelt erscheint laut den levitischen Speisegesetzen als unrein proscribirt;

der ohne Zweifel mehr ethisch-symbolisch, als physisch-diätetisch bedeutsame Gegensatz des levitisch Reinen und Unreinen durchdringt die ganze Lebensordnung, die gesammte Natur- und Geschichtsbetrachtung des Volkes. Auch in das Sabbathsgebot des Dekalogs erscheinen Vorschriften betreffend die den Hausthieren gebührende Schonung und Rücksichtsnahme aufgenommen (2 Mose 20, 11 f.; 5 Mose 5, 14). Derselbe naturfreundlich humane Geist drückt sich aus in den Geboten, welche verbieten, dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden (5 Mos. 25, 4), das Zicklein schon innerhalb der sieben ersten Tage nach seiner Geburt zu schlachten (2 Mose 22, 29 f.; 3 Mose 22, 27), Mutterthier und Junges oder Henne und Eier beide auf einmal zu tödten (3 Mose 22, 28; 5 Mose 22, 6), das geschlachtete Böcklein in seiner Mutter Milch zu kochen (2 Mose 23, 19; 34, 29; 5 Mos. 14, 21), ja auch nur des Feindes Ochs oder Esel in der Irre verschmachten oder unter ihrer Last erliegen zu lassen (2 Mose 23, 4 f.; 5 Mose 22, 1—4). Gemessen an diesen grundlegenden Gesetzesstellen empfangen sie erst ihr volles Verständniß, die oft wunderbar rührenden Aeußerungen eben dieses zarten Naturgefühls in Bezug auf die thierischen Schöpfungsgenossen des Menschen, wie sie auch die prophetische, die psalmistische und die Chokma-Literatur bis zu ihren jüngsten nachexilischen Erzeugnissen durchziehen. Erst bei Erinnerung an jene Vorschriften des Gesetzes vom Sinai und vom Lande Moab lernt man es verstehen, warum Jona seine Wehklage über Ninive, die große Stadt mit über hundert und zwanzig tausend Menschen, die nicht wissen Unterschied, was rechts oder links ist, mit einer Erwähnung „auch der vielen Thiere darinnen" abschließt (Jon. 4, 11); warum fast alle Propheten von Joel (2, 22) bis auf Jeremia (33, 10 ff.; vgl. 4, 25; 9, 10; 12, 4; 27, 6 ꝛc.) und Sacharja (8, 12) auch den Thieren und Gewächsen Theilnahme an den Seligkeiten der messianischen Heilszeit weissagen; warum Psalter und Hiobbuch die Güte des Herrn preisen, „der dem Vieh sein Futter gibt, den jungen Raben, die ihn anrufen" (Ps. 147, 9; Hiob 38, 41 — vgl.

Ps. 36, 7; 50, 10. 11; Ps. 104, 27; 145, 15 f.; Hiob 39, 5 f.); warum des Predigers Klage sie beide zusammenfaßt: „Menschen und Vieh, die ja einerlei Odem haben", die „sterben müssen eins wie das andere" (Pred. 3, 19 ff.), und warum noch das Buch der Weisheit den barmherzig milden „Liebhaber des Lebens" lobpreist, der da „aller schonet und deß unvergänglicher Geist in allen lebet" (Weish. Sal. 11, 27; 12, 1).

Es liegt nahe, diesen so innig naturfreundlichen Grundzug der Ethik des Mosaismus aus dessen patriarchalischer Vorfahrenschaft mit ihrer nomadischen Lebenssitte herzuleiten. Wie denn thatsächlich einer nicht geringen Zahl sinaitischer Lebensvorschriften und Cärimonialsatzungen ältere Vorbilder aus der Zeit der Abrahamiden zu Grunde liegen, ja Mehreres in jener Thiergesetzgebung sich bis in vorabrahamische Zeit zurückverfolgen läßt. Einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren macht schon Noah beim Hereinbrechen der Sintfluth; unmittelbar nach ihr empfängt derselbe bereits die einfacheren Urbilder oder Keime der levitischen Speisegesetze, verbunden mit der merkwürdigen Ankündigung, daß der Menschen Blut „auch an allen Thieren" solle gerächt werden (1 Mose 9, 5), wodurch wie in mehreren ähnlichen, nur specieller detaillirten Verordnungen einer bis auf die Thierwelt sich erstreckenden Strafjustiz im Mosaismus (2 Mose 21, 28—36: vom „stößigen Ochsen" ꝛc.), der Gedanke eines organischen Verbundenseins der Menschheit und Thierwelt auch in Hinsicht auf Schuld und Ahndung der Schuld ausgedrückt erscheint. — An solche uralte Traditionen, von welchen übrigens auch nicht-hebräische, ja nicht-semitische Gesetzgebungen, wie sogar die Solonische der Athener, einzelne Spuren oder Reste bewahrt zu haben scheinen, mag immerhin hier erinnert werden. Auch die Eigenthümlichkeit des landschaftlichen Schauplatzes der Entwicklung Israels aus einer Hirtenfamilie zu einem großen Volke darf als erklärendes Moment mit in Betracht kommen. Seiner centralen Mittelstellung zwischen Orient und Occident, zwischen Euphrat und Nil, zwischen Libanon und Sinai, Basan

und Karmel, zwischen der arabischen Wüste und dem Mittelmeere verdankt das alttestamentliche Gottesvolk ohne Zweifel eine Fülle wichtiger Anregungen. Nicht ohne Stolz reden Schriftsteller aller Jahrhunderte, vom Gesetzgeber (1 Mos. 3, 8 2c.) bis zum Siraciden (Sir. 46, 10), von dem „Lande darinnen Milch und Honig fließt;" preist Ezechiel den von vielen Heidenvölkern umworbenen „Nabel der Erde" (Ez. 38, 12), singen Jeremia und die Kinder Korah von der Gottesstadt auf dem heiligen Berge als der „allerschönsten", als des schönen „Zweigleins, deß das ganze Land sich tröstet" (Klagel. 2, 15; Ps. 48, 2 f.). Durch Betrachtungen über die eigenthümliche Abgeschlossenheit des heiligen Landes und über die gleichzeitig doch von den verschiedensten Seiten her auf es einwirkenden nationalen Gegensätze und großartigen Natureindrücke haben gerade ein K. Ritter und im Anschluß an ihn eine Reihe offenbarungsgläubiger Geographen und Historiker den eigenthümlichen Reichthum bewundernswerther Erscheinungen, den die biblische Literatur auf dem hier in Rede stehenden Gebiete darbietet, zu erklären versucht. Man braucht nicht in Buckle's Manier Geschichtsphilosophie zu treiben, um das in mehrfacher Hinsicht Tiefbegründete einer solchen Betrachtungsweise anzuerkennen.[5])

Aber man wähne nicht, mit solchen Verweisungen auf die Natur des gelobten Landes oder auf das Nomadenleben der Erzväter alles hier in Betracht Kommende erklären zu können. Der an dem letzteren, als unerschöpflich reicher Fundgrube poetischer Motive für sinnig idyllische wie für heroisch großartige Darstellung haftende Zauber reicht für sich allein nimmer aus, die Herrlichkeiten der Naturpoesie eines David, Salomo und der späteren Entwicklungsstadien des israelitischen Geisteslebens genetisch zu erklären. Und die im landschaftlichen Charakter Kanaans sammt seinen nächsten Nachbarländern vorliegende Combination öder und schroffer mit lieblichen oder üppigen Scenen steht nicht so absolut einzigartig da, daß nicht von der Bewohnerschaft gar mancher annähernd ähnlicher oder noch reicher gesegneter Länder analoge Leistungen auf dem Felde tiefsinniger

Naturbetrachtung und religiöser Naturdichtung erwartet werden dürften. Andere geistig begabte Völker des Orients lebten auch nahe den Ländern des Behemoth und Leviathan, des Wildesels, Oryx und Straußes, der meteorologischen Erscheinungen und der Bergbau-Scenen, wie sie Kap. 28 und K. 37 ff. des Hiob-Buches schildern, und doch hat eben nur Israels Literatur so unvergleichliche, besonders auch in Bezug auf maaßvolle Beschränkung und nüchterne Naturtreue mustergiltige Proben naturbeschreibender Poesie auf Grund jener Stoffe aufzuweisen, wie die in jenem Buche enthaltenen. Auch Aegypten, die Euphratländer, Kleinasien sind der Heuschreckenplage gelegentlich unterworfen, in nicht geringerem Grade wie Palästina; und doch reicht kein aus diesen anderen Ländern des Orients stammender Bericht darüber, was urwüchsige Frische, Naturwahrheit und bergstromartig mit sich fortreißende Gewalt der Rede betrifft, an die Darstellung eines Joel hinan.

Der tiefstliegende Erklärungsgrund für die hohe Anziehungskraft und ewig fortzeugende Lebensfülle der Naturanschauung und Naturdichtung des Alten Testaments liegt, wie auch Humboldt richtig erkannte, in ihrem monotheistischen Charakter. Daß Israels Sänger und Seher überall beides zumal im Auge hatten, die Wunderwerke des sichtbaren Kosmos und ihren unsichtbaren ewigen Urheber, daß sie über der Schönheit der Geschöpfe nie des allmächtigen und allgegenwärtigen Schöpfers vergaßen, eben dieß wirkte gleicherweise anfeuernd wie zügelnd und heilsam mäßigend auf ihre naturschildernde Thätigkeit. Jahve Elohim, der treue Heilsgott, der ewige Fels Israels, der Herr Himmels und der Erde, ist ihnen jederzeit nahe, wird von ihnen in seinen großen wie kleinen Werken anbetend erkannt und bewundert. Auf diesem gottinnigen und doch nicht von Gott berauschten, Gott nicht pantheistisch im Universum aufgehen machenden Wesen ihres Naturgefühls beruht der bei aller Fülle und Farbenpracht doch rhythmisch wohlgegliederte, zucht- und maaßvolle Charakter ihrer naturschildernden Rede und Dichtung, beruht es daß, wie der Verfasser des Kosmos rühmend hervorhebt,

„diese Poesie trotz ihrer Größe, selbst im Schwunge der höchsten durch den Zauber der Musik hervorgerufenen Begeisterung, fast nie maaßlos wie die indische Dichtung wird." Der hebräische Naturdichter findet kraft seines Glaubens an den Einen lebendigen Gott „überall im Gegensatze die rechte Einheit und für jeden scheinbaren Widerspruch die befriedigende Lösung. Der höchste, der Parallelismus des Schöpfers und der Schöpfung war ihm zum Bewußtsein gekommen und hatte auch das dichterische Gemüth tief ergriffen. So ordnete sich, von diesem hohen Standpunkte aus gesehen, alles zum natürlichsten und wahrsten Parallelismus, und wurde dadurch schon zur lebendigsten Poesie. Tiefe und Höhe, Erde und Himmel, Schmerz und Trost, Tod und Leben schaute der heilige Sänger im Lichte eines ewigen göttlichen Seins. Keine Erscheinung der Zeitlichkeit durfte er ausschließen, jede einzelne fügte sich richtig zum weiten Bilde des Ganzen, jede einzelne erhielt aber dadurch auch ihre richtige Weihe".[6])

Daß diese gleich gottinnige wie naturfrische und geistig freie Weltansicht sich auch da nicht verleugnet, wo die Gottesmänner des Alten Bundes auf die Thatsache der Schöpfung, die geschichtliche Grundlage jenes Parallelismus von Himmel und Erde, Schöpfer und Geschöpf, zu reden kommen, läßt sich erwarten. Der Schöpfungsbericht der Genesis in seinen beiden engverbundenen und mehrfach ineinander greifenden Relationen: der elohistischen, welche von der Erschaffung des Weltstoffes synthetisch zu der des Menschen emporsteigt (1 Mose 1, 1—2, 4 und der jahvistischen, die mittelst eines vom Menschen als Zielpunct der Schöpfung ausgehenden analytischen oder regressiven Verfahrens jene erstere zu ergänzen und nach ihren Beziehungen zu den Anfängen der Heilsgeschichte specieller zu erläutern sucht (1 Mose 2, 4—25), drückt eine streng monotheistische Auffassung des Verhältnisses zwischen dem unsichtbaren Schöpfer und der sichtbaren Schöpfung aus. Gott erschafft die Welt „im Anfang", beim Beginne alles zeitlichen Werdens und Geschehens überhaupt, damals als mit der Welt auch die Welt-

zeiten aus dem Schooße der Ewigkeit hervortraten. Seine Schöpferthätigkeit begreift „Himmel und Erde", die gesammte Creaturenwelt, und zwar sie zunächst als chaotisch gährenden und von Finsterniß verhüllten materiellen Rohstoff, dem erst nach und nach, in einer zum Menschen als gottbildlichem Haupt der Geschöpfe stetig aufsteigenden Stufenfolge schöpferischer Acte, die einzelnen elementaren Gebilde und organischen Existenzen gleichsam abgerungen werden. Jene absolut autonome Setzung der Urmaterie, gleichwie das jedes Hauptmoment ihrer weiteren Ausbildung, Ordnung und Schmückung ursächlich vermittelnde Befehlswort: „Es werde!", nicht minder auch die Verlegung der Sonnen- und Gestirnschöpfung mitten in der Reihe der Schöpfungsthaten hinein; nicht etwa, wie heidnischer Astralcultus dieß erfordert haben würde, an deren Spitze, — alles dieß vergegenwärtigt unmittelbar das streng Monotheistische, jeder theogonischen Vermischung von Schöpfer und Geschöpf, jedem emanatistischen Naturalismus oder Pantheismus bestimmt Entgegengesetzte des ganzen Processes. Daß aber dieser Monotheismus kein abstracter, die Gottheit äußerlich neben ihre Schöpfung hinstellender und in deistischer Weise einseitig nur ihre Transscendenz, nicht auch ihre Immanenz betonender ist, zeigt eben jenes teleologische Hinaufstreben des schöpferischen Thuns vom elementaren zum menschlich-gottbildlichen Sein. Und zwar dieß nicht minder deutlich nach der ersten, genetisch-synthetisch berichtenden, wie nach der zweiten, analytisch zu Werke gehenden und bei der Bildung des Menschen, seiner Beseelung mit dem göttlichen Lebensodem, sowie seiner Einordnung in die paradiesisch reine und selige Urgestalt seines Erdendaseins ausführlicher verweilenden Urkunde. Nach beiden Darstellungen des erhabenen Schöpfungsdrama's offenbart Gott, schon gleich in dieser grundlegenden Urthat an der Spitze seiner Offenbarungsacte sich nicht blos als den Allmächtigen, sondern auch als den mit höchster Weisheit und väterlicher Güte auf das Heil, ja die Heiligung seiner Geschöpfe Hinzielenden. Nicht bloß die physischen (hyperphysischen) Grundeigenschaften seines Wesens, wie

Ewigkeit, Unendlichkeit, Allmacht, Allgegenwart gelangen laut beiden Berichten schon im Schöpfungswerke zur Manifestation: auch die ethischen Seiten seiner absoluten Wesensfülle, die teleologisch ordnende und bildende Weisheit, die väterlich segnende und erfreuende Güte, die zur Heiligung, zur seligen Gemeinschaft seines Reiches berufende heilige Liebe, zeigen sich bereits hier in Activität begriffen. Ja ein erster, wenn auch noch wenig bestimmt angedeuteter Keim einer inneren persönlichen Selbstunterscheidung, einer hypostatischen Gliederung im göttlichen Wesen, tritt in der Art hervor, wie der Geist Gottes laut der ersten Urkunde über den Wassern der noch ungeformten Urmaterie gleichsam brütend schwebt, laut der zweiten Urkunde aber dem Menschen als beseelendes Princip von Gott eingehaucht wird. Was man von angeblichen Spuren einer noch bestimmteren und deutlicheren trinitarischen Wesensentfaltung des Schöpfers im Sechstagewerk oder in der Paradiesesgeschichte wahrzunehmen gemeint hat, — namentlich das vermeintliche Hervortreten des schöpferischen Wortes Gottes in jenem wiederholten Fiat an der Spitze der ordnenden Schöpfungswerke, sowie die hinter dem Faciamus bei der Menschenschöpfung (K. 1, 26) vermuthete Mehrheit göttlicher Personen, — erscheint einer unbefangenen Betrachtung als das Product eintragender Exegese, die vom Standpunkte späterer dogmatischer Anschauungen aus dem schlichten Wortlaute der Urkunde Gewalt anthut.

Erst einige der jüngeren biblischen Parallelen zum mosaischen Schöpfungsbericht, und zwar hauptsächlich nur einige der poetischen, namentlich der gnomisch-didactischen Weisheitsdichtung angehörige, lassen in bestimmtem Unterschied vom Geiste noch eine andere hypostatische Potenz oder personificirte Gotteskraft der schaffenden Gottheit mitschöpferisch zur Seite treten. In Ps. 33, 6 heißt es: „Der Himmel ist durch das W o r t des Herrn gemacht, und alles sein Heer durch den Geist seines Mundes“, und in Kap. 3, 19 f. und K. 8, 22 ff. der Sprüche Salomonis erscheint die personificirte göttliche W e i s h e i t als das Werkzeug, die Rathgeberin und Ge-

spielin Gottes beim Schaffen der Himmel mit seinen Wolken und beim Bereiten der Erde mit ihren Bergen und Gewässern. Bis in die apokryphischen Nachblüthen der kanonischen Chokma-Literatur hinein läßt diese Darstellung der göttlichen Weisheit als mehr oder minder bestimmt vom Geiste unterschiedener persönlicher oder doch personificirter Genossin der Schöpferthätigkeit wie auch der Weltregierung und des heilsgeschichtlichen Waltens Gottes sich verfolgen (Weish. 7—9; Sir. 24). Hier keimt in der That neutestamentlicher Gottes- und Schöpfungsbegriff, hier dämmert das Licht trinitarischer Speculation, das erst ein Paulus und Johannes zu seinem vollem Glanze entfalten sollten.

Aber auch wo keine ausdrückliche Erwähnung solcher göttlicher „Mitschöpfungsmächte" (nach H. Ewalds Ausdruck, wenn auch in etwas beschränkterer Begriffsfassung als bei diesem) stattfindet, begegnet man doch auch sonst in der alttestamentlichen Literatur noch manchem herrlichen Anklang an das urbildliche Schöpfungsgemälde der Genesis. Wie der Gottesbegriff, so ist auch der Schöpfungsbegriff überall einer und derselbe in den Urkunden des A. Bds. Er ist überall gleich energisch im Betonen der unbeschränkten Macht des Schöpfers, wie zart und sorgfältig im Nachweis der Spuren seiner unergründlichen Weisheit und segnenden Liebe, überall gleichsehr darauf aus seine Transscendenz zu verherrlichen, wie seinem immanenten Walten in und mit seinen Geschöpfen sinnend nachzugehen. So, abgesehen von der emphatisch kurzen Recapitulation des Schöpfungsberichts beim dritten Gebote der Zehnworte vom Sinai (2 Mose 20, 11; vgl. 5 Mose 5, 12 f.), in solchen ebenso schlichten wie prachtvollen prophetischen Schilderungen wie die des Hirten von Thekoa: „Siehe, der die Berge bildet und schaffet den Wind und kundthut dem Menschen was sein Sinn ist; der da machet Morgenroth, Finsterniß, und schreitet über die Höhen der Erde, Jahve Gott der Herrschaaren ist sein Name", oder: „Der das Siebengestirn und den Orion macht, und in Morgen wandelt Todesschatten und Tag zu Nacht verfinstert; der den Meereswassern ruft und sie ergießt über der Erde Fläche: Jahve ist sein Name!"

(Am. 4, 13; 5, 8). So in dem ähnlichen, nur nach Höhen und Tiefen, nach Licht und Schatten noch gewaltiger ausgeführten Schöpfungsgemälden des 104. Psalms und des 38. und 39. Kapitels des B. Hiob, von welchen besonders das letztere bemerkenswerth erscheint um der Klarheit willen, womit ihm das (im mosaischen Hexaëmeron weit weniger deutlich zu Tage tretende) Schema der drei göttlichen Cardinaleigenschaften der Macht, Weisheit und Liebe zu Grunde gelegt erscheint. Denn unzweifelhaft sind es zuerst (V. 4—17) natürliche, insbesondere elementarisch-meteorologische Manifestationen der unendlichen ewigen Allmacht Gottes, dann (V. 18—40) vorzugsweise zur Veranschaulichung seiner allwaltenden Weisheit dienende Scenen des Luftkreises wie des Erdenrundes, endlich (V. 41 bis K. 39, 30) vornehmlich die liebende Fürsorge des Allgütigen für das Leben seiner Geschöpfe illustrirende Bilder aus der Thierwelt, die hier mit kühner Genialität aus den unerschöpflichen Schatzkammern der Schöpfung zusammengeholt und zu einem unnachahmlich lebensvollen poetischen Nachbilde des Hexaëmeron vereinigt erscheinen.[7]) Aehnlich auch noch jene nüchterneren und schmuckloseren, aber um ihrer theilweise originellen Variationen des Grundtexts willen bemerkenswerthen schöpfungsgeschichtlichen Reminiscenzen in den Apokryphen, wie z. B. 2 Makk. 7, 28 (Erschaffung des Alls „aus Nichtseiendem"), Weish. 11, 17; 7, 18—23 (Bildung der Welt „aus ungestalter Hyle"; Ordnung des Alls „nach Maaß, Zahl und Gewicht"), Sir. 16, 25—17, 8 u. s. f. — Ueberall derselbe felsenfeste Glaube an den unsichtbaren Urheber und Lenker des Alls; überall dieselbe reiche Exemplification der bezeugten Glaubenswahrheiten aus allen Regionen bald der belebten bald der unbelebten Schöpfung; überall derselbe Tiefblick bei Ergründung der ewigen Gesetze göttlichen Lebens und Waltens; überall dieselbe Wärme, Frische und Innigkeit eines Naturgefühls von umfassendster Empfänglichkeit beides für alle großen und furchtbaren, wie für alle lieblichen und wonnigen Eindrücke der uns umgebenden Weltordnung!

2. Neutestamentliche Ausbildung.

Es ist ein wunderbar reiches Erbe, das der neutestamentlichen Offenbarungsstufe von ihrer Vorstufe her zugefallen. Um extensive Weiterbildung des an sich schon umfassend großartigen und inhaltreichen Natur- und Schöpfungsbegriffes kann es sich da kaum handeln. Nur zu vertiefen, zu verinnerlichen, ins Licht der überschwänglichen Klarheit Christi zu verklären gilt es, was von den Erzvätern her über Ursprung, Bedeutung und Ziele des Schöpfungsganzen wie seiner einzelnen Hauptmomente überliefert worden.

Jesu messianisches Lehrwirken lebt und webt in diesem Geschäfte des Vertiefens, Verinnerlichens und Verklärens der von Mose und den Propheten her überkommenen religiösen Naturanschauungen. Wie von ihrer Weissagung eines angenehmen Jahrs des Herrn (3 Mos. 25; Jes. 61, 1 f.), so konnte er auch von dem, was sie betreffs einer einstigen herrlichen Palingenesie und Verjüngung der Creaturen zur messianischen Heilszeit vorhergesagt hatten, im Hinblick auf sein eignes persönliches Sein und Wirken sagen: „Heute ist diese Schrift erfüllet in eure Ohren!“ Durfte er doch auch dem zweifelnden Täufer ins Gefängniß melden lassen, daß Jes. 35, die wonnigste aller jener Heilsverheißungen naturinniger und auf eine einstige Naturverklärung hoffender Propheten, in Seinem Wirken erfüllt sei! Erschloßen doch seine Wunderwerke in Wahrheit den Blick in eine verklärte Welt der Zukunft, da nicht Leid noch Geschrei noch Schmerzen mehr sein soll; ragten sie doch thatsächlich, als eine nicht bloß erträumte Himmelsleiter voll auf- und abschwebender Engel, hinauf zum Throne der Gnade im seligen Vaterlande.

Jesu holdselige Worte verklären sie in der That, die ohnehin schon reizvolle und in reichem Wechsel des Oeden und Monotonen wie des Lieblichen und Wonnevollen prangende Natur des heiligen Landes. Sei es daß er von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels redet, sei es daß er der Sperlinge gedenkt, deren

keiner ohne des Vaters Willen vom Dache fällt, oder des Rohrs der Wüste, das der Wind hin und her wehet, oder der Wetterzeichen am bald rothen bald trüben Himmel: überall erscheint er wie neu geboren, wie mit höherer Weihe begabt und in festlichem Gewande prangend, der Schauplatz der heilsverkündenden Worte und Werke des Menschensohnes. Die Berge Galiläa's, auf denen er predigt, die Gestade des Sees, an denen er das Volk lehrt, die einsamen Oerter, wohin er entweicht um zu beten, der Garten, unter dessen Oelbäumen er den letzten heißen Kampf des Gehorsams bis zum Tode siegreich durchkämpft, — sie alle sind verklärt vom Glanze des in Knechtsgestalt wandelnden Lichtes der Welt, des treuen Hirten, der gekommen zu suchen und selig zu machen was verloren ist. Auch wo er über Jerusalem und die dem Gerichte Gottes verfallene Herrlichkeit seines Tempels weint, auch wo er von den erschütternden Vorzeichen der Zukunft des Menschensohnes weissagt, oder davon, daß er das Gewächs des Weinstocks neu zu trinken hoffe in des Vaters Reich: auch da durchdringt innigstes Mitgefühl mit der Schönheit der in die Geschicke des schuldvollen Menschengeschlechts verflochtenen und um seinetwillen der Eitelkeit unterworfenen Creaturen sein Denken und Reden.

Den Bann, welchen die Cultusgesetzgebung des Alten Bundes samt den sie fortbildenden Auffätzen der Aeltesten auf einen Theil des creatürlichen Lebens und seiner Verrichtungen gelegt hatten, durchbricht sein freisprechendes königliches Gnadenwort. Die künstlich geflochtenen Banden und Stricke, die Lappen veralteter Kleider und geborstener Schläuche, die dürftigen Satzungen der Welt, — sie vergehen vor dem neubelebenden Hauch seines Mundes, wie alter Schnee unter den Strahlen der Frühlingssonne. „Siehe, ich mache alles neu", spricht er zur gesammten Lebensordnung seines Volkes, der inneren wie der äußeren. Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Sabbaths willen. Das Leben des Ochsen oder des Esels geht vor der Erfüllung äußerlicher Satzungen ohne Geist und Leben; köstlicher aber noch ist die Hei-

lung gebundener Abrahamssöhne und -Töchter, höher noch gilt das Heil derer, die da besser sind denn viele Sperlinge. Der gekränkten Würde des Menschensohnes muß auch der Blätterschmuck des unfruchtbaren Feigenbaumes zum Opfer fallen.

Ihren Höhepunkt ersteigt die auf die Veranschaulichungsmittel der Naturumgebung sich stützende prophetische Lehrthätigkeit des Herrn da, wo sie in vorzugsweise engem Anschlusse an die Darstellungsform der älteren Propheten und Weisheitslehrer sich der Gleichnißrede oder, wie vornehmlich in den durch Johannes überlieferten Aussprüchen, der Allegorie bedient. Nie ist diese Zeichensprache sinniger und mit gewaltigerer Wirkung gehandhabt worden, als von dem galiläischen Meister, dessen Schatz gleich unerschöpflich war am Neuen wie am Alten. Die Stoffe seiner Gleichnisse vom Gottesreiche wie seiner Bildreden von der eignen Person und Aufgabe gehören fast ausnahmslos zu dem „Alten". Aber in Hinsicht auf ihre Form und noch mehr auf ihr Ziel, auf das Licht höherer himmlischer Erkenntniß, das von ihnen ausstrahlt, auf die Fülle und Tiefen beseligender Geheimnisse, die sie in sich schließen, erscheinen sie neu wie die Morgenröthe am ersten Tage. Die Rücksicht auf den Menschen und sein Heil überwiegt auch in ihnen das rein Natürliche; es ist selten oder nie die sich selbst überlassene, die wildwachsende, sondern fast stets die vom Menschen bebaute und bearbeitete Natur, der er seine Bilder entnimmt. Die Thätigkeiten des Ackermannes, des Winzers, des Fischers, des Hirten, des Hausvaters müssen es verstehen lehren, wie Gott sein Reich pflanzet und baut, beschützt, lenkt, rettet und richtet. Den ergreifendsten Tiefsinn athmet diese Lehrweise da, wo wie in den Reden vom himmlischen Lebenswasser, vom Brote des Lebens und vom rechten Weinstock, die gottmenschlich-messianische Person des Sprechers sich mit den abbildenden Materien nicht vergleicht sondern direct identificirt; wo Allegorie und Wirklichkeit, Parömie und frei herausgeredetes Selbstzeugniß (Joh. 16, 29) beständig ineinander übergehen; wo der Herr nicht als bloßer Gleichnißprediger oder heilsweissagen-

der Prophet redet, sondern als das unmittelbar vorhandene Heil zeigender und bezeugender Heiland, als sacramentspendender Priester und Fürst des neuen Bundes, als der, in dem man den Vater sieht und ohne den Niemand zum Vater kommt.[8])

Die Jünger des Herrn zeigen sich sämmtlich in das Geheimniß dieser prophetisch-symbolischen Lehrweise mehr oder minder tief eingeweiht. In der schlichtesten, neben Jesu eignem Lehrzeugnisse am wenigsten original gehaltenen Form tritt dieselbe in dem, was wir noch von Reden und Briefen des Petrus haben, auf. Bei Jakobus, dem Bruder des Herrn, erscheint einer mit der sinnigen Gnomik der Bergpredigt nahe verwandten Darstellungsform schon ein beträchtlich reicherer Schatz illustrativer Momente aus der Lehrtradition der salomonischen Weisheitsliteratur zugesellt. Aus der Fülle der allegorisch-symbolischen Lehrformen und der visionären Schilderungen der Propheten schöpft Johannes da, wo er als Seher des neuen Bundes die Kämpfe und Siege der Kirche Christi während ihrer irdischen Entwicklung verkündet. Ein Meister in prophetischer Darstellungsweise ist er aber auch als Geschichtschreiber des ewigen Wortes während der Tage seiner Zeitlichkeit, sowie als liebevoll ernster Vermahner seiner Kindlein in Christo auf Grund des neuen und doch alten Gebotes der Liebe.

Am reichsten entfaltet und am wirksamsten fortgebildet erscheint das naturtheologische Moment der neutestamentlichen Lehroffenbarung in den Schriften des Paulus und seines geistesverwandten Jüngers, des Verfassers des Briefs an die Hebräer. Hier erweitert sich der Kreis der Gleichnisse, mittelst deren die Verhältnisse und die ethischen Aufgaben des Gottesreiches geschildert werden, nach mehreren Seiten hin, vor allen nach derjenigen des Leidens und Streitens im Dienste dieses Reiches sowie den Kämpfen gegen seine Widersacher. Zu den agricultorischen, vindemiatorischen, halicutischen, pastoralen oder aus sonstigen Sphären des ökonomischen Berufswirkens der Menschen entlehnten Versinnbildlichungen treten hier eine Reihe agonistischer und militärischer Bilder hinzu. Die Geistes-

eigenthümlichkeit des kühnen Gottesstreiters, der von sich rühmen durfte, daß er mehr gearbeitet habe als die Anderen alle, bedingt es, daß diese dem Kampfspielleben der Hellenen und der Kriegführung der Römer entliehenen Bilder, wie das von der Waffenrüstung bestehend in Helm, Harnisch, Schild, Schwert, vom Siegerkranze, vom Solde des Kriegers, vom Wettlaufe und Ringkampf in der Arena, vom Verfehlen des Ziels und vom Triumphiren — (denen der Hebräerbrief K. 6, 19 noch das dem nautischen Leben entnommene schöne Bild (vom Anker hinzufügt) — sogar ein gewisses Uebergegewicht über den friedlicher gearteten Bilderkreis der Lehrreden Christi behaupten. Doch geht darin das symbolisch illustrirende Verfahren des großen Apostels nicht auf. Seinen eigentlichen Glanzpunkt bilden jene dem Leben des menschlich-somatischen Organismus entnommenen Bilder, womit er Wesen und Entwicklungsgesetze der Kirche des Herrn veranschaulicht, die Darstellung der christlichen Gemeinschaft als des mystischen Leibes, den ihr unsichtbares Haupt, der erhöhte Gottessohn, sich anbildet, oder als der Jungfrau und Braut, die ihres vom Himmel wiederkehrenden Bräutigams harret. Wie diese, vor allem in den Korintherbriefen und dem Epheserbriefe zu reicher Entfaltung gelangten Sinnbilder und Gleichnisse im Bereiche des überhaupt unter symbolisch-parabolischen Hüllen von dem Apostel Gelehrten das mystisch Tiefste und Geheimnißreichste darstellen, so erscheint was er im 8. Kapitel seines Briefs an die Römer vom Seufzen der nach der herrlichen Freiheit der Gotteskinder sich sehnenden Creatur und im 15. Kap. des 1. Korintherbriefs von der Auferstehung und Verklärung der Leiber lehrt, gewissermaaßen als der abschließende Höhepunkt und die reiffte Frucht seiner gesammten theologischen Speculation, soweit sie die Beziehungen des Offenbarungs- zum Naturgebiete betrifft. Aber neben dieser zunächst an die Reiferen und Vollkommneren sich wendenden festen Speise hat er auch Milch für die Unmündigen. Er zeichnet auch, insbesondere zu Anfang seines Römerbriefes (Röm. 1, 19 ff., 2, 14 ff.) und in mehreren seiner apostolischen Missions-

reden (Apg. 14, 17 und 17, 24 ff.), die Grundlinien jener physikotheologischen Propädeutik, die mittelst der Elemente eines kosmologischen, teleologischen, moralischen oder geschichtlichen Beweisverfahrens von der Betrachtung der Geschöpfe zur Erkenntniß des Schöpfers emporzusteigen sucht. Gerade das gibt ihn als göttlich berufen zum Apostel der Heiden, als das auserlesene Rüstzeug zur Verherrlichung des Namens Christi unter vielen Völkern zu erkennen, daß er mit jenem unvergleichlichen Tiefsinn in Behandlung der ernsteren Mysterien des Glaubens und Hoffens auch die einfachste Grundlegung christlicher Erkenntniß zu verbinden weiß. Auch nach dieser Seite hin ist er den Juden geworden als ein Jude, den außer dem Gesetz Lebenden als Einer ohne Gesetz, den Schwachen als ein Schwacher, um ja Etliche selig zu machen mit der thörichten Predigt vom Kreuze.[9])

Inmitten dieser Fülle kräftiger und zukunftsvoller Triebe, die man den alttestamentlichen Wurzeln natürlicher Gotteserkenntniß bei sämmtlichen Hauptträgern der neutestamentlichen Offenbarung entkeimen sieht, wird auch dem Lehrstücke von der Schöpfung eine entsprechende reichere Entfaltung und religiöse Vertiefung zu Theil. Dieselbe besteht vor allem in einer deutlicheren Hervorkehrung und bestimmteren Ausgestaltung des im A. T. nur erst leise angedeuteten *trinitarischen* Moments im Schöpfungsacte. Daß die Erschaffung des Alls *durch* den Sohn Gottes *im* heiligen Geiste erfolgt ist, daß ihr, gleichwie den sich an sie anschließenden Acten der Heilsoffenbarung und Erlösung, eine dreifache Selbstunterscheidung des göttlichen Wesens zu Grunde liegt, daß schon in ihr die ganze dreieinige Gottheit nach ihrem unendlich machtvollen, weisen und liebevollen Wesen sich manifestirt hat: das ist das eigentlich Neue, das specifisch Neutestamentliche der auf dieses Lehrstück bezüglichen Aussagen und Voraussetzungen der evangelischen und apostolischen Schriften. Das abstract Monotheistische oder einseitig Supranaturalistische des weltschöpferischen Rathschlusses und Thuns Gottes erscheint hier viel vollständiger überwunden, die Gefahr einer Geltend-

machung der Ueberweltlichkeit des göttlichen Seins auf Kosten seiner Innerweltlichkeit erscheint viel wirksamer vermieden, als durch die eben nur schattenhaften nicht wesenhaften Andeutungen des Logosbegriffs in den Chokmaschriften sammt den übrigen alttestamentlichen Dämmerstrahlen des trinitarischen Mysteriums.

Wo Jesus von der Schöpfungsthatsache redet — er thut dieß aber stets nur gelegentlich und voraussetzungsweise, nie in direct lehrender oder geschichtserzählender Form — da tritt vor allem sein unbedingter und doch geistig freier, nicht buchstäblich äußerlicher Anschluß an die mosaische Ueberlieferung in der Genesis hervor. Gott ist ihm „Herr Himmels und der Erde" (Matth. 11, 25; Luk. 10, 21) in dem nemlichen sowohl das schöpferische wie das welterhaltende und -regierende Thun in sich begreifenden Sinne, wie in den ähnlichen alttestamentlichen Ausdrücken. Die Idee der göttlichen Sabbathruhe nach vollendetem Schöpfungswerke versteht er in jenem geistig freien und ethisch erhabenen Sinne, den Joh. 5, 17 ausdrückt: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch." Für die Thatsächlichkeit der einzelnen äußeren Umstände der mosaischen Urgeschichte zeugt er durch beiläufige Anspielungen auf Adam und Eva als das Eine Stammelternpaar der Menschen, auf das Blut Abels des Gerechten, auf Noah und die Sintfluth, wie sie sich in seinen synoptischen Reden finden (Matth. 19, 4 f.; 23, 35; 24, 37 ff. und Parall.). Aber auch der hypostatischen Weisheit Gottes gedenkt er ganz im bekannten alttestamentlichen Sinne, ihren Charakter auch als weltschöpferischer Potenz indirect bestätigend, und zwar dieß einmal ziemlich deutlich so, daß er sich selbst nach seiner höheren göttlichen Wesensseite mit ihr identificirt, sie als aus seinen Worten redend und zeugend darstellt (Luc. 11, 49; vgl. Matth. 11, 19). Daß er, der vor Abraham war, auch schon vor der Welt Anbeginn beim Vater war, bezeugt er feierlich im hohenpriesterlichen Gebet; und eben da bedient er sich des Ausdrucks „Gründung, Grundlegung der Welt", um auf die vorzeitlichen Ursprünge seines Seins bei Gott und Geliebtseins von Gott hinzuweisen (Joh. 17, 5. 24; vgl. Matth. 25, 24; Luk. 11, 50).

Bestimmter und eingehender entwickeln die Apostel den Gedanken eines Erschaffenseins des Weltalls vom Vater durch den Sohn, das persönliche ewige Wort Gottes. Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist (Joh. 1, 3). Der Sohn ist von Gott gesetzet zum Erben über alles, durch welchen er auch die Welten gemacht hat (Hebr. 1, 2). Nicht aus sichtbaren Dingen, sondern allein durch Gottes Wort sind die Welten fertig geworden (Hebr. 11, 3). Nur Einen Gott haben wir, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir für ihn; und Einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn (1. Kor. 8, 6). Durch ihn, den Erstgebornen vor aller Creatur, ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen, und er ist vor allem und es bestehet alles in ihm (Col. 1, 15—17). Kurz, von ihm und durch ihn und zu ihm, dem allein weisen und ewigen Gotte, sind alle Dinge (Röm. 11, 36). In dieser logologischen oder vielmehr christologischen Näherbestimmung des Schöpfungswerkes sind sie alle einig, die Hauptträger der neutestamentlichen Lehrentwicklung. Es darf dieß mit Bestimmtheit angenommen werden, denn auch Petrus redet von dem, der zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward, aber geoffenbart zu den letzten Zeiten; auch Jakobus rühmt Jesum Christum als den Herrn der Herrlichkeit, den Richter der Welt; auch der Apokalyptiker bekennt sich zu ihm, deß Name heißt: Gottes Wort, ein König aller Könige und ein Herr aller Herren (1 Petr. 1, 20; Jak. 2, 2; 5, 9; Offb. 19, 13—16). Bezüglich des heiligen Geistes wiegt allerdings eine sein gemeinschaftbildendes, heiligend-vollendendes Walten stärker als seine Weltursächlichkeit betonende Ausdrucksweise bei den neutestamentlichen Schriftstellern vor. Doch verbietet die entschieden persönliche Fassung seines Wesens, wie sie besonders bei Paulus und Johannes zu Tage tritt, sowie seine öftere Zusammenfassung mit Vater und Sohn in feierlichen trinitarischen Formeln, den Gedanken an seine etwaige Aus-

schließung von den weltschöpferischen Causalitäten. Und schon das feste Gewurzeltsein des gesammten kosmologischen und heilsgeschichtlichen Vorstellungskreises der Jünger in den Grundlagen biblischer Tradition, ihr gelegentliches Betonen auch solcher charakteristischer Einzelheiten des mosaischen Berichtes, wie des Wasser-Ursprungs von Himmel und Erde (2 Petr. 3, 5), der göttlichen Sabbathruhe am siebenten Tage (Hebr. 4, 3 ff.), der einpaarigen Erschaffung des Menschengeschlechts und des Sündenfalls durch Reizung der Schlange (Apg. 17, 24 ff.; Röm. 5, 12; 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 13), macht es unmöglich, ihnen irgend welche andere Anschauung vom hl. Geiste zuzuschreiben, als jene mit Nothwendigkeit aus 1 Mos. 1, 2 und Ps. 33, 6 fließende, wonach der Geist Gottes auch schon beim Schöpfungswerke als allbelebendes, durchbildendes und vollendendes Princip thätig war. Späterer theologischer Speculation blieb hier, was gleichmäßige harmonische Ausbildung der einzelnen Momente des Dogma's betrifft, allerdings noch Vieles zu thun übrig. Der Grund jedoch war in allen wesentlichen Beziehungen durch die prophetische und apostolische Offenbarungsstufe gelegt. Nur in trinitarischer Gestalt konnte der Gottesbegriff auch nach seinem Verhältnisse zur Schöpfung und zur Welt der geschaffenen Dinge weiter entwickelt werden.

---

3. Gegensatz der christlichen Naturansicht zur antik-heidnischen.

Es fragte sich, ob eine Weltansicht von solch umfassender Weite und unbegrenzter Empfänglichkeit, zugleich aber auch von solcher religiösen Innigkeit und Tiefe, wie die biblisch-urchristliche, im Wettkampfe mit der bei der damaligen civilisirten Menschheit herrschenden Naturauffassung obzusiegen im Stande war. Der ältere Volksglaube der Hellenen kam hiebei längst nicht mehr in Betracht. Die

mit ihm verbundene frische und heitere Weise der Naturbetrachtung hatte ihr homerisch-hesiodeisches Blüthenalter nicht sehr lange überlebt. Es mangelt allerdings auch den dieser epischen Urzeit gefolgten Epochen der Dichtkunst: der Pindarischen Lyrik, der Sophocleischen und Euripideischen Tragik, der Idyllendichtung Theokrits sowie den alle diese Formen zusammenfassenden Reproductionsversuchen der Römer im Augusteischen Zeitalter, nicht an mannichfachen edlen und schönen Zügen, welche das verschiedentlich ausgesprochene Vorurtheil, als hätte das classische Alterthum „keine Freude an der Natur gekannt“ (Gervinus), oder als ob „die Natur mehr nur den Verstand und die Wißbegierde der Griechen als ihr moralisches Gefühl interessirt habe“ (Schiller), reichlich zu widerlegen dienen. Gleichwie auch die bildende Kunst der Alten, insbesondere ihre Landschaftsmalerei, neuester gründlicher Erforschung zufolge reiche Belege für ein sehr entwickeltes ästhetisches Interesse derselben an den Schönheiten nicht bloß des menschlichen Organismus sondern auch seiner Naturumgebung darbietet.[10]) Aber Nichts von dem Allem war dem Fluche der Vergänglichkeit entnommen geblieben, womit die an den Polytheismus hingegebene antike Welt überhaupt behaftet erscheint. Die unsinnige Vielgötterei, die abergläubige Mischung natürlicher mit angeblichen übernatürlichen Potenzen, die mythische Personificirung und Vergottung der einzelnen Naturdinge und Naturkräfte hatte eine chaotische Masse von einander durchkreuzenden und sich wechselseitig aufhebenden phantastischen Vorstellungen erzeugt, die es zu einer ruhig sinnenden, ernsten organischen Gesammtauffassung der Naturwelt nicht kommen ließen und alle edleren, tiefer denkenden Geister nothwendig dem Zweifeln und Verzweifeln an aller höheren Wahrheit überhaupt zutreiben mußten. Schon im Zeitalter Plato's hatte dieser geistige Zersetzungsproceß sammt den ihn begleitenden Symptomen sittlicher Fäulniß sich des Hellenenthums bemächtigt. Und schon zu Cicero's Zeit war er in ähnlicher Stärke über das Römerthum hereingebrochen, um innerhalb eines Jahrhunderts jene Zustände einer gänzlichen Zerrüttung und Hoffnungslosigkeit heran-

reifen zu machen, über die wir einen Seneca, Tacitus und andre Zeitgenossen der Apostel und der nächsten nachapostolischen Zeit sich in düsteren Klagen ergießen hören.

Anlehnung an die eine oder andre der angeseheneren Philosophenschulen mochte einigen Ersatz für die in Staub und Trümmer gesunkene Herrlichkeit der alten Idealwelt zu bieten scheinen. Doch war auch auf diesem Gebiete der philosophischen Lehrmeinungen der allgemeine Bankerott nur allzu deutlich wahrnehmbar geworden, und so wenig wie die theologischen vermochten die kosmologischen oder kosmogonischen Lehrsätze dieser von arger Zerfahrenheit und schroffer Parteienzerklüftung heimgesuchten Schulen irgendwelchen dauerhaften Trost zu bieten. Flacher Skepticismus und bei aller geistreichen Eleganz doch princip- und resultatloser Eklekticismus trieben gerade auf dem Felde der kosmophysischen Vorstellungen und der religiös-ästhetischen Würdigung der Naturerscheinungen in höherem Grade als sonstwo ihr wenig tröstliches Spiel. Die Tusculanen Cicero's sowie seine Gespräche über die Natur der Götter bieten anschauliche, in ihren Einzelheiten vielfach interessante, in ihrem Gesammtergebniß aber schmerzlich enttäuschende Uebersichten über die wichtigeren der hieher gehörigen Schulmeinungen, und zwar für eine Zeit wo ihr Verfall, theilweise wenigstens, noch keineswegs bei seinem Tiefpunkte angelangt war.

Von den geistig bedeutendsten philosophischen Weltansichten, welche die ihrem Untergange entgegeneilende altclassische Welt der religiösen Weltanschauung des Christenthums als Rivalinnen entgegenbrachte, boten die peripatetische und die epikureische die wenigsten Anknüpfungspunkte für das vor allem auf Befriedigung des religiösen Herzensbedürfnisses und auf sittliche Verjüngung gerichtete Streben der von Judäa aus ihren Eroberungszug durch die Menschheit antretenden neuen Geistesmacht dar. Ihren Lehren gilt, zunächst wenigstens, sowohl die apologetisch abwehrende als die speculativ assimilirende Thätigkeit der Vorkämpfer des neuen Glaubens nur im geringsten Maaße. Die Weltansicht Epikurs

zumal, mit ihrer auf dem schlüpfrigen Grunde der „Vergnügungskunst" (Hedonik) ruhenden Sittenlehre, ihrer materialistischen Psychologie und ihrer mechanisch-atomistischen Naturlehre, deren ausgesprochener Zweck dahin ging, „das große Hinderniß menschlicher Zufriedenheit, die Furcht vor den Göttern und dem Tode zu beseitigen", — sie war, ungeachtet ihrer weiten Verbreitung beim gebildeten Heidenthum der unmittelbar vorchristlichen und der urchristlichen Zeit, doch eine zu radikale Feindin allen religiösen Lebens und Strebens überhaupt, als daß sie sich für längere Zeit in ihrer Vorherrschaft zu behaupten und einen directen Kampf mit der christlichen Weltansicht siegreich zu bestehen vermocht hätte. In der That sehen wir seit dem Zeitalter der Antonine ihre Vertreter, soweit sie nicht im Hafen der Kirche selber Frieden finden, allgemach in's Heerlager der dem religiösen Bedürfnisse der Massen besser entgegenkommenden Schulen, insbesondre der neupythagoräischen und neuplatonischen, übertreten. Wenn Kirchenväter des 3. und des angehenden 4. Jahrhunderts wie Origenes, Dionysius von Alexandrien und Lactanz, eifrig wider die Zufallslehre und die zweckleugnende Weltbetrachtung des Epikureismus polemisiren, so sind es überwiegend schon der Vergangenheit angehörige, für die Gegenwart oder die nähere Zukunft kaum mehr zu fürchtende Gegner, denen ihr Kampf gilt. — Umgekehrt sehen wir aristotelische Lehren vom Weltgebäude, vom Bau des menschlichen Organismus und dessen Stellung inmitten des Naturlebens erst seit dem zweiten und dritten Jahrhundert aus ihrer vorher wenig beachteten, ja fast vergessenen, auch für die Controversen zwischen christlicher und heidnischer Weltansicht anfangs ziemlich belanglosen Stellung allmählig heraustreten und zu wachsendem Einflusse auf die religiös-ethische Speculation, zunächst auf die der Neuplatoniker, sowie von da aus dann auf die christlich-kirchliche gelangen. Das vermittelnde Element bildete hier die leicht auch theistisch-religiösen Interessen dienstbar zu machende Auffassung der menschlichen wie außermenschlichen Natur unter teleologischem Gesichtspuncte. Es war dieß eine Betrachtungs-

weise, die zumal bei mitwirkendem Einflusse solcher physikotheologisch direct verwerthbaren Fortbildungen wie ein Ptolemäus auf astronomisch-geographischem und ein Galenus auf anatomisch-medicinischem Gebiete sie ihr angedeihen ließen, den naturphilosophischen Principien des Stagiriten sogar den Schein einer tiefgreifenden Uebereinstimmung mit der christlichen Weltansicht verleihen und ihren roheren naturalistischen Hintergrund, bestehend in ihrer Weltewigkeitsdoctrin, ihrer Verkennung der wahren Persönlichkeit Gottes, ihrer Leugnung der individuellen Unsterblichkeit und ihrem mehr verstandesmäßigen als gefühlsinnigen Interessenehmen an dem Naturgebiete überhaupt, einigermaaßen vergessen machen konnte. Doch fällt, wie bemerkt, dieses allmählige Eindringen aristotelischer Anschauungen in den christlich-naturphilosophischen Vorstellungskreis erst in eine beträchtlich viel spätere Zeit, als die des ersten Auftretens unsrer Religion als Rivalin und Bekämpferin antiker Weltansichten. Wir werden daher erst innerhalb des nächsten Buches genauer auf diese Beziehungen zum Aristotelismus einzugehen haben.

Die philosophischen Systeme, mit welchen die christlichen Denker der Urzeit vor allem den Kampf aufzunehmen oder, so weit dieß möglich schien, in freundschaftliche Wechselwirkung zu treten hatten, waren das der Stoa und des Platonismus — beide von Haus aus durch eine gewisse Wärme ihres religiösen Interesses und ethischen Strebens gekennzeichnet, beide aber bereits durch eine Reihe bedeutsamer Entwicklungsphasen hindurchgegangen und mittelst eklektischer Amalgamirungsprocesse, die ihnen Elemente aus der Tradition andrer Schulen (der Stoa insbesondre aristotelische Anschauungen, dem Platonismus neupythagoräische Ideen) zuzuführen dienten, zu Lehrgestalten fortgebildet, die noch manche Berührungspunkte mehr mit der christlichen Weltansicht ergaben, als sie ursprünglich ihnen eigen gewesen waren. Dennoch erscheint, auch was sie dem Christenthum an Elementen religiöser Naturerkenntniß zubrachten, größtentheils zweifelhaften Werthes. Gegen die Mehrheit der von ihnen herrührenden eigenthümlichen Ideen und Anregungen hatte die

Kirche alle Ursache sich abwehrend zu verhalten. Nur ein ganz geringes Quantum positiv fördernder Einflüsse hat sie ihnen zu danken gehabt.

Das naturphilosophische System der Stoiker ist ein eminent pantheistisches, ein ächter Vorläufer des modernen Monismus. Kraft und Stoff, Gott und die Welt fallen durchaus in Eins zusammen; aller Dualismus wird mit ängstlicher Sorgfalt ausgeschlossen. Physik und Theologie decken einander vollständig. Wie im Weltall die Materie den Leib, Gott aber, als das samenhafte Princip (Sperma) oder der verborgene feurige Urgrund, die Seele bildet, so sind im menschlichen Organismus, dem mikrokosmischen Abbild des Alls, der Körper und die ihn aus sich heraus erzeugende Seele (sein Sperma oder Feuerprincip) aufs Innigste geeinigt. Aus dem kosmischen Feuer oder der Weltseele bilden sich zunächst die drei übrigen Elemente hervor; sodann die (aus dem aristotelischen System erborgten) vier natürlichen Daseinsstufen 1. der anorganischen Substanzen oder des Steinreichs — denn auch schon im Steine lebt feuriger göttlicher Geist, wenn auch nur als bloße zusammenhaltende Kraft (Hexis); 2. der Vegetabilien oder der Stufe der Physis; 3. des animalischen Lebens oder der Stufe der Psyche; 4. des menschlichen Lebens oder der Daseinsstufe des Logos. Als Träger des göttlichen Logos sind die Menschen göttlichen Geschlechts im substantiellen und eigentlichen Sinne des Worts; — das von Paulus Apg. 17, 28 citirte „Wir sind seines Geschlechts“ ruft Kleanthes zu Anfang seines Hymnus an Zeus der stoischen Gottheit, der Weltseele zu. Alle Menschenseelen sind nach Epiktet „Theile und Bruchstücke Gottes“, nichtsdestoweniger aber körperlicher Art wie ihre Leiber und darum auch vergänglich wie diese. Nur einige der späteren Stoiker wie Seneca und Tacitus wagen es, eine individuelle Fortdauer der Seelen, wenigstens derjenigen der Weisen, zu behaupten; aber auch diese wird nur bis zum allgemeinen Weltbrande erstreckt, der Alles vernichtet. — Gleich dem Menschen werden auch die niederen kosmischen Naturpotenzen vergöttlicht. Es

fällt dem Stoiker nicht schwer, auf diesem Punkte der alten hellenischen Volksreligion hilfreich entgegenzukommen und die Naturelemente, die Gestirne, zumal die Sonne als das leibhaftige „lautere Feuer", die Flüsse und Meere, die Fruchtgewächse, den Wein 2c. als Götter anzuerkennen. Vergänglich aber sind diese Individualgötter alle zumal, so gut wie ihre Zusammenfassung, der sichtbare Kosmos, den letztlich ein großer Weltbrand (Ekpyrosis) verzehrt, damit seine Entwicklung aus dem göttlichen Feuer oder Samen aufs Neue beginne.

Der theilweisen Berührungen mit der biblisch urchristlichen Weltansicht liegen hier mehrere von bemerkenswerther Art vor; aber viel bedeutender erscheinen doch die Dissonanzen, um deren willen christlicherseits mit aller Energie gegen dieses System gestritten werden mußte. Auch der Symbolisirungstrieb der stoischen Lehrweise, ihre Vorliebe für gewisse Bilder und Gleichnisse aus der unbelebten wie der organischen Natur zur Veranschaulichung allgemeinerer Begriffe, ergibt eine wenigstens formale Verwandtschaft mit der Weltanschauung der heiligen Schrift. Doch erscheinen Grundgedanke und Tendenz der stoischen Verbildlichungen regelmäßig ächt pantheistisch; wenn Gut und Böse von ihnen mit Licht und Schatten oder mit Waizen und Spreu verglichen werden, so geschieht das, um sie beide als gleicherweise nothwendig für den Bestand des Universums zu erweisen, und wenn Seele und Leib als Abbilder von Gott und der Welt genannt werden, so geschieht auch das in durchaus pantheistischem Sinne. Dabei differiren die Lehrautoritäten der Schule wie in wichtigen materiellen Punkten, z. B. betreffs der bereits angeführten Unsterblichkeitsfrage, so auch auf dem Gebiete dieser formalen Veranschaulichungsmittel. Während die Aelteren von den drei Haupttheilen der Philosophie die Logik mit der Schaale, die Ethik mit dem Weißen, die Physik mit dem Dotter des Eies verglichen, kehrten Posidonius und die Späteren dieses Verhältniß in seinen beiden letzten Momenten um und lehrten die Physik dem Eiweiß oder Fleische, die Ethik aber dem Dotter oder

Kerne des Ganzen vergleichen. Auch in ihrer allegorisirenden Behandlung der homerischen Sagen und der alten Göttermythen befolgen die verschiednen Vertreter der Schule keineswegs eine Tradition von streng einheitlicher Art.[11]).

Der pythagorisirende Platonismus, in sich noch weit vielgestaltiger und zerfahrener als die Stoa, tritt in einigen der seinen Vertretern gemeinsamen Anschauungen der biblisch-urkirchlichen Weltansicht entschieden näher, als die aus Heraklits Feuerphilosophie hervorgebildeten Lehren jener. Seine idealistische Grundansicht läßt das Geistige nicht im Materiellen aufgehen, weder im menschlichen Mikrokosmos, noch im Makrokosmos des Universums. Seinem Gottesbegriff fehlt neben der Immanenz nicht die Transscendenz; Gott ist ihm nicht die Weltseele selbst, sondern höchster Urheber der Welt und der Weltseele. Wenn auch nicht ihrer Materie, so doch ihrer wesentlichen Form und Lebensgestalt nach, ist die Welt ein Product Gottes, des Urgrundes und Urbilds alles ideellen Seins. Als selbstbewußtes, in sich vollendetes, glückseliges und geistiges Wesen, das Alles erkennt und alles bildet, ist Gott hier in gewissem Sinne die absolute Persönlichkeit. Selbst ein Ansatz zu einer hypostatischen Selbstunterscheidung Gottes tritt in der weltbildenden göttlichen Vernunft oder Ideenwelt (dem Kosmos noëtos) hervor. Und in seiner Auffassung der Gestirne als von Astralgeistern, höheren Ausflüssen des göttlichen Nus, beseelter und regierter Himmelskörper konnte eine Annäherung an die Engellehre der hl. Schrift gefunden werden. Gleichwie andrerseits seine Dämonologie Berührungen mit der biblischen darzubieten schien, dazu seine scharfe Kritik der althellenischen Götterlehre als innerlich haltlos und sittengefährlich dem christlich-apologetischen Interesse fördernd entgegenkam.

Auch auf anthropologischem Gebiete zeigt der Platonismus bedeutsame Anklänge an Biblisches. Seine Behauptung einer Präexistenz der Seelen konnte mit alttestamentlichen Aussprüchen wie Pred. 12, 7; Ps. 139, 15 f.; 4. Mos. 16, 22 („Gott der Geister alles Fleisches"), oder mit neutestamentlichen wie Hebr. 12, 9

(„Vater der Geister") combinirbar erscheinen. Noch besser harmonirte seine Unterscheidung eines doppelten Factors der Menschenseele, des Nus als göttlichen, und des muthigen und begehrlichen Elements (Thymikon und Epithymetikon) als sinnlichen Factors, mit zahlreichen Aussagen der Hl. Schrift. Vor Allem aber kam sein entschiedenes Eintreten für die individuelle Unsterblichkeit, seine euthanasische Lehre vom Tode als einer für den Weisen nur wünschenswerthen Befreiung aus den Banden des Leibes, sowie sein ethisch-ascetischer Grundsatz, daß man schon mitten im Leben sterben müsse durch Beherrschung und Ertödtung der sinnlichen Lüste, der christlichen Weltansicht auf bedeutsame Weise nahe. So diametral gerade auf diesem ethischen Gebiete der kalte starre Fatalismus der Stoiker dem Christenthum widersprach, ebenso innerlich verwandt konnte die platonische Freiheits- und Unsterblichkeitslehre demselben erscheinen. Auch lagen in den aus dem Pythagorismus entnommenen Zahlenspeculationen der Platoniker, insbesondere ihrer auszeichnenden Hervorhebung der Siebenzahl und der Zehnzahl, wichtige Anklänge an gewisse formale Grundeigenthümlichkeiten der alttestamentlichen Religion. Und ihre schon von den Stoikern theilweise als Muster befolgte allegorische Deutung älterer religiöser Mythen und Ceremonien berührte sich nahe genug mit dem Suchen nach bedeutsamen Typen oder weissagenden Sinnbildern in der mosaischen Geschichte und Cultustradition, auf welches bereits die Apostel sich angewiesen sahen und das sofort in der nächsten nachapostolischen Zeit bis zu üppigem Uebermaaße entwickelt wurde.

Bei einigen pythagorisirenden Ausläufern des Platonismus im 2. christl. Jahrhundert erscheinen manche der hier angedeuteten Anklänge an die christliche Weltansicht bis zu fast völligem Gleichklange mit den entsprechenden Sätzen der letzteren gesteigert. Plutarch († 125) erklärt die Bekämpfung der atheistischen Lehre von einer Ewigkeit der Welt für eine Hauptaufgabe der wahren Philosophie. Seine Deutung der Göttermythen ist, im Gegensatze zur pantheistisch-naturalistischen der Stoiker und zur gottesleugnerischen des

Euhemerus, eine dämonologische, derjenigen des Paulus (1 Cor. 10, 20 f.) und der Mehrzahl der Kirchenväter in mehrfacher Hinsicht nahe stehend. Seine trichotomische Auffassung des Menschen als aus Leib, Seele und Geist bestehend, sowie seine Formulirung der ethisch-ascetischen Pflichten und Aufgaben entfernt sich nur unwesentlich von den in der patristischen Tradition der ersten Jahrhunderte betreffs eben dieser Punkte vorherrschenden Anschauungen und Lehrweisen. Noch christlicher klingt Vieles im Systeme des um etwa 80 Jahre jüngeren, bereits vom Gnosticismus beeinflußten Numenios. Bei ihm, der den Platon als einen „attisch redenden Mose" zu erweisen suchte, fehlt der bei Plutarch noch vorhandene polytheistische Zug ganz. Sein auf platonischer Grundlage entwickelter emanatistischer Trinitätsbegriff stellt, gleich dem ähnlichen des ungefähr gleichzeitigen Alkinoos, bereits den Uebergang zum eigentlichen Neuplatonismus Plotins und seiner Nachfolger dar, von dessen eigenthümlichen Speculationen später ein ziemliches Quantum dem christlich-kirchlichen Lehrgebäude durch Vermittlung der pseudodionysianischen Mystik assimilirt wurde.

Trotz dieser Berührungen mit gewissen Bestandtheilen des urkirchlichen Lehrbegriffs, insbesondere mit denjenigen, die man unter dem Namen des „Platonismus der Kirchenväter" zusammenzufassen pflegt, kann die platonisch-pythagoräische Tradition doch ihr überwiegend heidnisches Gepräge nicht verleugnen. Und insbesondre da, wo es sich um die Beziehungen des religiösen Bewußtseins zum Naturgebiete handelt, geht ein ächt heidnischer Zug durch ihre Lehren, der einer Bereicherung und Vertiefung der urchristlichen religiösen Naturansicht unmöglich förderlich werden konnte. Gerade das Edelste am Platonismus, seine Unsterblichkeitslehre, erscheint durch das eng mit ihr verknüpfte Dogma von der Seelenwanderung auf roh naturalistische Weise verunstaltet. In der Ethik und Ascetik besonders der späteren Repräsentanten der Schule prägt sich ein mehr oder minder schroff naturfeindlicher Zug aus, der auch in dem seit Plutarch hervortretenden Streben, die Weltseele oder das

Bewegende in der Hyle zum bösen Princip zu stempeln, sich bemerklich macht. Apologeten des Polytheismus, wenn auch in irgendwelcher spiritualistischer Umdeutung, sind die früheren Platoniker einschließlich noch Plutarchs sämmtlich. Einen wahrhaft persönlichen Gottesbegriff hat im Grunde keiner von ihnen. Auch jene seit Numenios üblich werdende trinitarische Construction der Gottheit berührt sich doch nur äußerlich und formell mit der biblisch-christlichen Dreieinigkeit. Von den dreien Hypostasen, zu welchen jener Vorläufer Plotins das göttliche Wesen sich entfalten läßt; dem Guten oder „Vater" (Pappas), dem zweiten Gott oder Sohne (Ekgonos) und dem dritten Gott oder „Enkel" (Apogonos) ist die zweite ganz der gnostische Demiurg, die dritte aber nichts anderes als die Welt, der Kosmos.[12])

Es ist gerade vorzugsweise auch die Lehre von der Schöpfung, bezüglich deren der Platonismus, obschon in etwas besser als der Stoicismus, doch weit vom Standpunkte der geoffenbarten Religion entfernt bleibt und die Vertreter derselben, wofern sie consequent verfahren und ihr Interesse richtig wahren wollten, zu entschiednen Protesten nöthigte. Während der Stoiker lediglich eine Entwicklung der Welt, als der von ihrer eignen inneren Kraft oder Seele bewegten Materie annimmt, gibt es für den Platoniker eine Art von Weltschöpfung, nemlich den Anfang jener bildenden Einwirkung Gottes auf die ungeformte Materie, woraus der Kosmos hervorgeht. Aber die Materie selbst als göttlich erschaffen zu denken im Sinne der biblischen Schöpfung aus Nichts, ist ihm ebenso unmöglich, wie das schaffende Subject sich als eigentliche Persönlichkeit, und seine Schöpferthätigkeit als freien und bewußten Willensact vorzustellen. Er bringt es zur Annahme eines gewissen zeitlichen Anfanges der Welt, aber einen Grund für diesen Anfang, ein vernünftiges Motiv für den Beginn der weltbildenden Thätigkeit Gottes vermag er nicht anzugeben. Die Weltentstehung ist dem Platoniker ein nicht weiter erklärbarer, einmal in Gang gekommener Gestaltungsproceß, gleichwie sie dem Stoiker als ein ewiger und nothwendiger Ent-

wicklungsproceß erscheint. Die Materie aber ist für sie Beide, wie auch für die Aristoteliker und die Epikuräer, von Ewigkeit her da. „Ueber diesem gestaltlosen unbestimmten Chaos reichen sich die streitenden Schulen die Hände“.[13])

---

4. Gegensatz der christlichen Naturansicht zu der des hellenistischen Judenthums, insbesondre Philo's.

Schon eine geraume Zeit vor dem Beginn directer Wechselwirkungen zwischen christlicher und antik-philosophischer Weltansicht war ein beträchtliches Quantum kosmologischer und kosmogonischer Vorstellungen aus der letzteren dem Urchristenthum durch jüdische Vermittlung nahe gebracht worden. Der religiöse Synkretismus des alexandrinischen Judenthums hatte schon seit dem Beginn der Ptolemäerzeit Elemente hellenisch-philosophischer Weisheit in reichlicher Zahl an sich zu reißen unternommen und dabei auch dem Gebiete naturphilosophischer oder genauer naturtheologischer Speculation sein Interesse zugewendet. Der älteste jüdisch-hellenistische Denker, von dem wir einigermaßen Genaues wissen, Aristobul (um 150 v. Chr.), wird uns als peripatetischer Philosoph bezeichnet, scheint jedoch neben aristotelischen auch stoische Lehrsätze der monotheistischen Weltansicht anzupassen und mittelst allegorischer Auslegungskünste als bereits in den Büchern Mosis enthalten zu erweisen versucht zu haben. Wie er die menschenähnlichen Eigenschaften Gottes durch spiritualistische Deutung verflüchtigte, so leugnete er die natürliche Beschaffenheit des Feuers, in welchem Gott am Sinai erschien, deßgleichen die äußerliche Hörbarkeit des Posaunentons, u. s. f. Die Schöpfung der sechs Tage bedeutete ihm wesentlich nur die in der Welt herrschende Zeitfolge und Ordnung. Das am ersten Tage erschaffene Licht war ihm wesentlich dasselbe wie das Werk des siebenten Tages, die göttliche Sabbathruhe; diese bedeutet nemlich ein-

fach die Erhaltung und weise Ordnung des Geschaffenen, welche dadurch bewirkt wird, daß Gott seinen Standort über allen Dingen nimmt und so ein jedes derselben, den Himmel oben und die Erde unten, die Sonne und den Mond, das Meer und die Flüsse &c. fest an seinem Platze erhält. — Auch in dem ungefähr derselben Zeit angehörigen oder um Weniges jüngeren Buche der Weisheit keimt, wie verschiedne seiner Betrachtungen über alttestamentliche Geschichtsthatsachen (z. B. über Lots Weib und Jakobs Kampf mit dem Engel, K. 10, 7—12; über verschiedne Wunder der mosaischen Zeit, K. 16, &c.) zeigen, die allegorisirende Schriftdeutung, wenn auch mit minder extrem-spiritualistischen Ergebnissen. Denn daß hier, durch den Ausdruck „deine allmächtige Hand, die den Kosmos aus ungestalter Hyle geschaffen" (K. 11, 17) ein Ungeschaffensein der Materie gelehrt werde, wie vielfach angenommen wird, ist unwahrscheinlich. Die Parallele K. 7, 18 ff. legt die Annahme näher, daß nicht vom ersten grundlegenden Schöpfungsacte, sondern von der Ausbildung und Ordnung der geschaffenen Materie die Rede ist. — In dem Briefe des Aristeas an den Philokrates begegnet man bereits einer ziemlich ausgebildeten moralisch-allegorischen Deutung der Speisegesetze. Das Verbot des Fleisches der Raubvögel soll danach lehren, die Seele nicht mit Gewaltthaten und Unrecht zu verunreinigen; daß wiederkäuende Thiere für rein erklärt werden, soll die Pflicht, sich oft an Gott zu erinnern, einschärfen; deßgleichen die Reinerklärung der Thiere mit gespaltenen Klauen die Pflicht, Recht und Unrecht sorgfältig zu unterscheiden und sich von der unreinen Sitte andrer Völker getrennt zu halten. — Daß die alexandrinische Bibelübersetzung der Septuaginta, an zahlreichen Stellen, wo sie entweder paraphrasirend deutet oder Ausdrücke des Grundtextes geradezu ändert, vielfach einem ähnlichen spiritualistischen Allegorisirungstriebe folgt, ist bekannt. Sie setzt nicht selten eine Erwähnung der Engel an die Stelle des heiligen Namens Gottes (Jes. 9, 5; Ps. 8, 6); sie sucht, besonders im Pentateuch, anthropomorphische Ausdrücke wie „Gestalt Gottes",

„Mund, Ohren, Nase Gottes“ ꝛc. mit sichtlicher Angelegentlichkeit womöglich zu beseitigen. Auch ihre Verlängerung der Urgeschichte vor Noah um mehrere hundert Jahre mittelst Erhöhung der Lebensalter der Patriarchen gehört hieher, als ein bedeutsamer Versuch die biblische Chronologie den urgeschichtlichen Traditionen der heidnischen Nationen, namentlich der Aegypter, möglichst anzupassen.[14])

Einen directeren Einfluß auf die Ausbildung der christlichen Weltansicht gewann erst Philo, der gelehrte Bruder des Alabarchen der alexandrinischen Judenschaft unter Tiberius und Caligula, also ein genauer Zeitgenosse Christi († nach 41). Philo's Allegoristik „nimmt wie ein gewaltiges Becken alle kleineren Bäche der alexandrinischen Schriftdeutung in sich auf, um alsdann ihre Gewässer wieder in vielverzweigten Strömen und Canälen in die spätere Bibelauslegung des Judenthums und des Christenthums zu ergießen.“[15]) Und nicht bloß als Lehrmeister dieser Auslegungsmethode als einer höchst wichtigen Bildungsgrundlage der Theologie in formaler Hinsicht, ist dieser Hellenist einflußreich geworden, seine Speculation hat die kirchliche auch auf materiale Weise zu bestimmen und fortzubilden gedient. Zwar die Einwirkung des philonischen Logosbegriffs, zumal auf die neutestamentliche Lehre vom Worte, ist vielfach in übertreibender Weise behauptet worden. Der kosmisch-elementare, abstracte und unpersönliche Charakter des philonischen Logos bot für das apostolische Zeugniß von dem fleischgewordenen Wort oder Sohn Gottes keinen festen Anknüpfungspunkt dar; auch hatte Philo selbst seine Logoslehre ganz außer Beziehung zu prophetisch-messianischen Vorstellungen gesetzt, ja fast jede Hindeutung auf diese letzteren überhaupt unterlassen. Um so bedeutendere Einwirkung hat seine Behandlung der Lehre von der Schöpfung auf das altkirchliche Dogma geübt. Da er wider die aristotelische Weltewigkeitslehre von seinem platonischen Standpunkte aus eifrig polemisirte, auch die platonische Idee von der Vollkommenheit der Welt an 1 Mose 1, 31 anzuknüpfen, die pythagoräische Zahlenspeculation der Siebenzahl der Schöpfungstage anzupassen, dazu

seinen Logosbegriff mit den biblischen Aussagen von der weltschöpferischen Weisheit oder dem Worte Gottes in Combination zu setzen verstand, so konnte er den christlichen Apologeten der geoffenbarten Lehre vom Welturssprung leicht als willkommener Bundesgenosse erscheinen, das ihrem Standpunkte nicht Conforme seiner Ausführungen konnte als minder wesentlich übersehen werden. So wurde seine kosmogonische Speculation zum Mittel, einige der christlichen Weltansicht ursprünglich ganz fremde Ideen in dieselbe einzuführen und so eine trübende und fälschende Umbildung derselben, namentlich was ihre Stellung zu gewissen Grundfragen der religiösen und philosophischen Naturbetrachtung betrifft, zu bewirken.

Gott ist nach Philo's Schrift über die Kosmogonie oder Weltbildung (der noch einige andre, besonders die auf 1 Mose 2 und 3 bezüglichen „Allegorien des Gesetzes" und das Buch „von der Pflanzung Noahs" zur Ergänzung gereichen) bloßer Weltbildner; die Materie ist ihm gleichewig. Und zwar ist diese von Uranfang an neben Gott existirende Materie etwas an sich Böses, wie sie denn 1 Mose 1, 31 auch nicht mit gesegnet wird. Die aus Liebe, aus dem Bedürfnisse freier Selbstmittheilung entspringende und in jedem ihrer Acte durch den Logos organisch vermittelte Einwirkung Gottes auf den ungeformten Weltstoff gleicht der eines Architekten auf eine zu bauende Stadt oder eines Pflanzers auf ein zu ziehendes Gewächs. — Der mosaische Schöpfungsbericht erzählt an seiner Spitze vor allem die Erschaffung der geistigen Lichtwelt oder Idealwelt; denn das ist mit „Himmel und Erde" im ersten Verse gemeint: nicht diese materielle Welt, sondern das höhere Lichtreich, die Idealwelt (Kosmos noetos), welche die finstere Materie unter Mitwirkung des göttlichen Geistes oder Lebensodems zurückdrängt und mehr und mehr einschränkt. Erst die beim zweiten Tagewerke genannte Veste, das Firmament (Stereoma) 1 Mose 1, 6 ist der körperliche Himmel, das sichtbare Abbild jener unsichtbaren höheren Idealwelt, der Erstling der sichtbaren Gebilde und die Grenze aller Wesenheiten. Es folgt dann die Bildung von Wasser und Land,

nebst den schon blühenden und zugleich auch schon mit Früchten beladenen Gewächsen. Dann die der Gestirne am sichtbaren Himmel, die einerseits als sichtbare Leuchtkörper, andrerseits als geistige gottähnliche Gebilde (Agalmata) oder vernünftige Wesen (Zoa) beschrieben werden, und deren Erschaffensein erst nach dem Hervortreten der Pflanzenwelt als ein bedeutsames Moment gegenüber den sternvergötternden Neigungen des Heidenthums gebührend hervorgehoben wird. Ferner die Bildung der Wasser- und Luftthiere am fünften, und die der Landthiere sowie des Menschen am sechsten Tage. Die Menschenschöpfung, wie sie in 1 Mose 1, 26 f. beschrieben wird, betrifft zunächst nur den „himmlischen Menschen" oder den Menschen in seinem vorzeitlichen Zustande. Gleich den vorausgegangenen Geschöpfen ist auch dieser vorzeitliche Mensch ein Werk nicht unmittelbar Gottes, sondern seines Organs und Ausflusses, des Logos, nach dessen Bilde er auch geschaffen ist. Nur die Seele des Menschen wird (nach einem aus dem platonischen Timäus entlehnten Gedanken) direct von Gott selbst, ohne Vermittlung des göttlichen Logos gebildet, und auch sie nur insofern, als sie gut ist, also mit Ausschluß der niederen psychischen Bestandtheile. Diese sowie die irdische Leiblichkeit, überhaupt der gesammte „irdische Mensch" (der Anthropos geïnos, aisthetos) wird erst hernachmals (1 Mose 2, 7) gebildet, und zwar durch ein Zusammenwirken Gottes und niederer Dämonen; von den letzteren rühren Leib und niedere Seele, einschließlich des Verstandes (des Nus geïnos) her, von Gottes belebendem Hauche der Geist. Erst dieser irdische Mensch wurde geschlechtlich differenziirt und damit den Versuchungen der Sinnlichkeit ausgesetzt, die sofort mit Erschaffung des Weibes beginnen. Jener himmlische Mensch, dessen Schöpfung 1 Mose 1, 26 f. berichtet wird, war noch geschlechtslos, weder männlich noch weiblich, und eben darum ganz geistig, von reiner Substanz und unvergänglich. Sein Wohnort war das Paradies, die Stätte der Tugenden oder auch die „Tugend" schlechtweg — denn „Paradies heißt tropisch die Tugend". Darin floß als Hauptfluß der Strom

der Güte (Agathotes), aus dem als abgeleitete Flüsse die vier Cardinaltugenden entsprangen: die Klugheit (= dem Phison), die Tapferkeit (= Geon), die Mäßigkeit (= Chiddekel) und die Gerechtigkeit (= Euphrat). Nach dem Verluste des Paradieses oder der ursprünglichen Tugend traten die Cherubim als Repräsentanten der Güte und Macht, oder als Träger der ursprünglichen Fülle göttlicher Offenbarung, an seine Stelle.

Der Sechszahl der Tage, innerhalb deren Gott die Welt erschaffen, legt Philo ebenso wie seinem Ruhen am siebenten Tage lediglich eine allegorisch-symbolische, keine reale geschichtliche Geltung bei. „Es ist ganz einfältig", sagt er Eingangs seiner „Allegorien des Gesetzes" (I, 2), zu glauben, daß die Welt in sechs Tagen, oder überhaupt in einer Zeit geworden sei." Die sechs Tage sind ihm ein bloßes Bild, worin die treffliche Ordnung der Welt durch die Sechs als Zahl der Vollkommenheit (in welcher sechs Einheiten, zwei Dreiheiten, und drei Zweiheiten, also weibliche und männliche Principien, zusammenbefaßt sind), oder auch die sechsfache Bewegung der organischen Wesen dargestellt wird. Auch der Zahl jedes einzelnen Tagewerks sucht er eine tiefere Bedeutung abzugewinnen. Daß an der Spitze aller Schöpfungsthaten die Bildung der himmlischen Idealwelt, des Himmels und der Erde als einer „einheitlichen (monadischen) Natur" steht, werde durch den Namen „erster Tag" oder vielmehr „Ein Tag" 1 Mose 1, 5 ausgedrückt (— durch welche höchst willkürliche Deutung des Ausdrucks μία ἡμέρα [= πρώτη ἡμέρα] Philo die ihm zu Grunde liegende hebräische Spracheigenthümlichkeit dergestalt mißkennt, daß man versucht werden kann ihn für des Hebräischen überhaupt unkundig zu halten). Die Zweizahl, als Zahl des den sichtbaren oder körperlichen Himmel ins Dasein rufenden Tagewerks, bedeutet den ersten noch rohen Anfang der Körperlichkeit; die Dreizahl das Fortschreiten derselben zu solideren Bildungen, weil ja alle stereometrischen Gebilde von der Dreizahl ausgehen. Der Tag der Gestirnschöpfung trägt die Signatur der Vier als der Zahl der Voll-

kommenheit und musikalischen Harmonie. Der Tag der niederen Thierschöpfung ist durch die Fünf, die Zahl der Sinne, bezeichnet, derjenige der höheren Thier- sowie der Menschenschöpfung durch die Sechs, als Zahl der Zeugungsfähigkeit und der irdischen Vollkommenheit, gleichwie die Sieben, die Zahl des göttlichen Ruhetags, durch die Fülle der in ihr beschlossenen wunderbaren Eigenschaften auf den Logos als den Inbegriff der göttlichen Vollkommenheit hindeutet.

Einmal (in der Schrift De congressu quaerendo eruditionis gratia, einer allegorischen Betrachtung über 1 Mose 16, 1—6) streift Philo die Darstellungsform des Sechstagewerks so vollständig ab, daß er die Bildung der Welt nach dem Gesetze der Zehnzahl erfolgen läßt. Die Stelle ist, auch weil in ihr ein bestimmter Anschluß an die pythagoräische Theorie von den Himmelssphären hervortritt, von Wichtigkeit. Wie laut dem Zehntgesetze (2 Mose 29, 40; 3 Mose 5, 11) den Gliedern des Volks neun Theile vom Opfer verbleiben, der zehnte aber dem Priester Gottes entrichtet werden muß, so habe die Welt von Gott die Neunzahl als Signatur erhalten; sie bestehe aus neun Sphären, wovon acht — nemlich sieben bewegliche und eine unbewegliche — dem Himmel angehören, die neunte aber der Erde. — Sehr frei gegenüber der Genesis bewegt sich Philo auch in der schöpfungsgeschichtlichen Betrachtung, womit er seine Schrift von der „Pflanzung Noahs" eröffnet. Gott sei der größte, kunstvollste Gärtner, der die Welt wie eine große Pflanze gepflanzt habe, so nemlich, daß Erde und Wasser gleichsam die Wurzel, Luft und Feuer aber die nach oben emporwachsenden Zweige bildeten und das Ganze vom ätherischen Kreise, dem Wohnsitze der Engel umzogen, vom Logos aber als dem einenden Bande zusammengehalten und getragen wurde.[16])

Die philonische Allegorisirung der biblischen Schöpfungsgeschichte mußte hier etwas eingehender dargestellt werden, weil sie den ausgeführtesten vorchristlichen Versuch zur Amalgamirung der auf polytheistischem Grunde erwachsenen naturtheologischen Systeme des

Alterthums mit dem monotheistischen des Alten Testaments. darstellt. Wirklich gefördert, d. h. mit wahrem Gewinn für das Streben nach tieferer und reinerer Erkenntniß Gottes aus der Natur fortgebildet, erscheint keiner der beiden von ihm combinirten Factoren, beide erfahren vielmehr eine willkürliche Fälschung ihrer innersten Grundeigenthümlichkeit. Der das Göttliche im Creatürlichen aufgehen machende, nach stoischer Tradition mehr pantheistisch geartete, bei den Platonikern mehr emanatistisch gehaltene Naturalismus des Heidenthums wird durch die Ueberkleidung mit den Ideen des alttestamentlichen Monotheismus in ein Dienstbarkeitsverhältniß gezogen, dem sein Wesen innerlichst widerstrebt. Die auf der Voraussetzung einseitiger Immanenz Gottes in der Welt ruhenden, ächt elementar gedachten Naturgottheiten des Stoicismus nehmen sich in dem ihnen übergeworfenen Gewande biblischer Ausdrücke gleich fremdartig aus, wie die Ideen Platons in ihrer Verkleidung als Engel oder die kosmischen Zahlenpotenzen der Pythagoräer in ihrer Anpassung an die heiligen Zahlen der Offenbarungsgeschichte. Der biblische Monotheismus leidet aber erst recht Noth bei diesem Amalgamirungsverfahren. Er wird allerdings in das Verhältniß der Ueberordnung zu jenen Vorstellungen heidnischer Abkunft gesetzt, Mose muß die Quelle bilden, woraus die heidnischen Weisen Alle, auch schon die vor Plato und Pythagoras, geschöpft haben. Aber eben in Folge dieser geschichtlich unwahren Voraussetzung unterliegen beide, der Gottesbegriff wie der Naturbegriff des philonischen Systems, den schlimmsten Fälschungen und Vereinseitigungen. Gott wird vermöge einer fast leidenschaftlichen Bekämpfung aller anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen möglichst entnaturt, in möglichst abstrakter Weise allem Creatürlichen fern gerückt und entgegengesetzt, ebendamit aber auch seiner wahren Personalität entkleidet. Der völlig Eigenschaftslose, Namenlose und Unerkennbare, kann nicht wahre Person sein; gleich ihm ermangelt auch sein weltbildendes Organ, der Logos, eigentlicher Persönlichkeit, er erscheint als eine mehr sachlich als personell geartete Einheit der gött-

lichen Kräfte. Und trotz der fast maaßlosen Betonung der Macht, welche Gott durch dieses sein logisches Offenbarungsprincip ausübe, soll doch der Stoff der Welt nicht von ihr geschaffen sein, sondern von Ewigkeit her neben Gott existiren! Die so wüste, ungeordnete, grauenhafte Hyle kann nicht aus Gott, dem Urquell und Urbild alles Guten sein; nur gestaltend, nicht schaffend, wirkt dieser durch sein Wort auf sie ein, wie mittelst eines Siegelrings, der dem Wachse ein Bild eindrückt. Die Natur bleibt also ihrem stofflichen Substrat nach immer etwas Ungöttliches, Böses, Gotte ewig Fremdes. Sowohl von der Natur im Ganzen gilt das, wie vom menschlichen Mikrokosmos, dessen Leiblichkeit und sinnliche Seele hylischen, ja dämonischen Ursprungs sind und dessen sittliche Aufgabe demnach in unbedingter ascetischer Bekämpfung der Sinnlichkeit zu bestehen hat. Aus dieser abstracten Entgottung, Entgeistung, ja Dämonisirung der Natur folgt mit Nothwendigkeit die grobe Mißachtung ihrer selbständigen Bedeutung, welche sich in der oben dargelegten Degradirung des sichtbaren Himmels zum bloßen Firmament, dem Schöpfungsproducte des zweiten Tages zu erkennen gibt, deßgleichen in der gänzlichen Spiritualisirung der biblischen Berichte vom Urstand des Menschen und vom Paradiese; endlich in der Verflüchtigung der Realität des Zeitbegriffs innerhalb des Schöpfungshergangs, der als zeitloser, wie mit Einem Schlage erfolgter Act gedacht und dessen sechs Tage zur Bedeutung einer bloßen zahlensymbolisch ausgedrückten Rangordnung der Geschöpfe herabgesetzt werden.

In diesem Fündlein einer zeitlosen Schöpfung und einer bloß bildlichen Bedeutung des Sechstagewerks gipfeln die exegetischen Gewaltstreiche des kühnen Eklektikers. Keine seiner Aufstellungen zeigt Beides zumal: das tyrannisch Abstracte, schroff Willkürliche und Ueberweltliche seines Gottesbegriffs einerseits und das spiritualistisch Hoffärtige, Uebermüthige und Verachtungsvolle seiner Vorstellungen von der sichtbaren Naturordnung andrerseits in gleich grellem Lichte, wie dieser seltsame Einfall. In Nichts erscheint er gleichsehr als

extremster Gegenfüßler der modernen Naturauffassung, als Vertreter des überspanntesten, unwissenschaffentlichsten und unsinnigsten Supranaturalismus. Und doch ist er fast durch Nichts einflußreicher geworden, als durch dieses sein Dogma von der zeitlosen Schöpfung, das wir innerhalb der exegetisch-dogmatischen Tradition der alten Kirche eine ungemein bedeutende, fast eine dominirende Rolle werden spielen sehen. Der philonische Allegorismus ist überhaupt der fruchtbare Mutterschooß, dem eine Fülle altkirchlicher Lieblingsideen auf kosmologischem und kosmogonischem Gebiete entkeimt sind. Keine dieser Ideen aber hat sich gleich mächtig entwickelt und eine gleich nachhaltig hemmende und verkümmernde Einwirkung auf die christliche Naturansicht der früheren Jahrhunderte geübt, als der naturverachtende zeitlose Schöpfungsbegriff, wie ihn zuerst Clemens und Origenes, dann Augustin nach dem Vorgange Philos und unter nur unwesentlichen Modificationen der von diesem herrührenden Fassung formulirt und verbreitet haben.

Innerhalb der späteren jüdischen Theologie und Philosophie hat der Philonismus zwar im Uebrigen noch manche Nachwirkung geübt, wie der palästinensische Midrasch, die Kabbala, zum Theil auch die religionsphilosophische Speculation Ibn-Gabirols, Maimuni's und Andrer im Mittelalter zeigen. Doch sind gerade in schöpfungsgeschichtlicher Hinsicht diese Späteren seinen spiritualistischen Conceptionen am wenigsten gefolgt; sie halten den Begriff einer Schöpfung aus Nichts ohne wesentliche Ausnahme entschieden fest, lassen das göttliche Wort als hypostatische Mittelursache der Schöpfung entweder eine nur ganz untergeordnete oder gar keine Rolle spielen, und zeigen auch sonst nur wenig oder keine Uebereinstimmung mit den charakteristischen Lehren des Alexandriners.[17]) Dagegen scheint Flavius Josephus stärker durch Philo's Exegese der Schöpfungsgeschichte beeinflußt gewesen zu sein. Er allegorisirt nicht nur überhaupt vielfach, besonders bei Erörterung der Satzungen des Ceremonialgesetzes, in ganz und gar philonischer Weise, sondern er hebt auch ähnlich wie Jener die Uebereinstimmung der

von Gott in seiner Weltschöpfung einerseits und in der Anordnung seiner Gesetze andrerseits eingehaltenen Ordnung hervor. Der kurze Ueberblick über das Sechstagewerk und die Paradiesesgeschichte, womit er das erste Buch seiner „Jüdischen Antiquitäten" anhebt, hält sich allerdings ziemlich streng an den einfachen Wortsinn des mosaischen Textes, gedenkt auch nirgends des Logos als vermittelnder Ursache des Schöpfungswerkes und scheint damit dem abstract-monotheistischen Standpuncte der Kosmogonie des späteren Judenthums sich zu nähern. Dennoch läßt auch diese Darstellung auf einigen Punkten den Einfluß Philo's durchblicken; so bei 1 Mose 1, 5, wo er ähnlich wie Jener einen geheimnißvollen tieferen Sinn hinter dem Ausdrucke: „der Eine" statt „der erste Tag" wittert und auf eine später zu schreibende besondre Schrift über die tieferen Gründe der Schöpfungsgeschichte verweist, worin er dieses und die übrigen Mysterien eingehend darlegen werde. Trotz ihrer Kürze hat auch diese Josephus'sche Skizze der biblischen Urgeschichte einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die schöpfungsgeschichtliche Tradition späterer kirchlicher Schriftsteller gewonnen. Wie denn u. a. seine Deutung der oberhimmlischen Wasser 1 Mose 1, 6 als Eis (κρύσταλλον) zu großer Beliebtheit gelangte, und deßgleichen seine Deutung der Paradiesesflüsse Phison und Geon auf den Ganges und Nil während vieler Jahrhunderte sich sogar in der Alleinherrschaft behauptete. Daß die Art, wie er gegenüber dem Apion das hohe Alter der biblischen Urkunden vertheidigte, auf mehrere Kirchenväter Einfluß geübt hat, wird weiter unten zu zeigen sein. Deßgleichen werden wir noch Spuren eines hervorragenden Ansehens, womit jene verloren gegangene kosmogonisch-naturphilosophische Schrift „Von der Ursache des Alls" auch in altchristlichen Kreisen bekleidet war, begegnen.[18])

Von einer anderen jüdisch-hellenistischen, und zwar wahrscheinlich gleichfalls palästinensischen und den Josephusschen Schriften ungefähr gleichaltrigen Reproduction der mosaischen Schöpfungsgeschichte, der s. g. „Kleinen Genesis" oder dem „Buch der

Jubiläen" läßt sich nicht sagen, daß von ihrer Darstellung ein bedeutender Einfluß sei es auf die jüdische sei es auf die christliche Ueberlieferung der späteren Zeiten ausgegangen sei. Sie ist indessen an und für sich von nicht geringem Interesse als eine der ältesten specifisch rabbinischen oder midraschistischen Auslegungen und tendenziösen Erweiterungen der mosaischen Urgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Einsetzung des Passah. Ihre für den spielend äußerlichen Geist des Rabbinismus bezeichnende Darstellung des Sechstagewerks führt die Gesammtheit der göttlichen Schöpfungsacte auf 22 Werke zurück, entsprechend der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets, der Patriarchengeschlechter von Adam bis auf Jakob, und der Bücher der heil. Schrift Alten Testaments. Diese 22 Schöpfungswerke werden dadurch gewonnen, daß dem ersten Tage im Ganzen 7 Werke (nemlich außer dem Himmel und der Erde auch noch das Wasser, sowie viererlei Engelarten, — die letzteren in ihrer Gesammtheit dem „Lichte", 1 Mose 1, 3 entsprechend) zugetheilt werden, dem zweiten Tage 1 Werk (der Himmel oder die Veste zwischen den Wassern), dem dritten 4 Werke (Festland, Sammelörter für das Wasser, Pflanzen und der Garten Eden), dem vierten 3 Werke (Sonne, Mond und Sterne), dem fünften gleichfalls 3 Werke (Großthiere der See oder Tanninim, Fische und Vögel), dem sechsten endlich 4 Werke (Thiere des Feldes, Vieh, alles auf Erden sich Regende und der erste Mensch). Auch für die Darstellung der göttlichen Sabbathruhe am siebenten Tage sowie für die Paradiesesgeschichte werden einerseits Engel, andrerseits symbolisch bedeutsame Zahlen mehrfach in Bewegung gesetzt. Gott „befiehlt den Engeln des Angesichts und den Engeln der Heiligpreisung, Sabbath zu halten am siebenten Tage." Nach dieser ersten Sabbathfeier bringen die Engel zu Adam nacheinander die Thiere, das Vieh, die Vögel, das Gewürm der Erde und die Wasserthiere, deren Benamung durch ihn fünf volle Tage in Anspruch nimmt, worauf dann am sechsten Tage dieser zweiten Woche die Eva aus der Rippe Adams gebaut und ihm vorgestellt

wird. Vierzig Tage nach seiner Erschaffung wird Adam, und achtzig Tage nach der ihrigen Eva in das Paradies versetzt (vgl. das levitische Reinigungsgesetz, 3 Mose 12). Sieben Jahre leben Beide im Garten Eden, worauf sie sich dann durch die Schlange zum Essen der verbotnen Frucht verführen lassen und sich so den Verlust des Paradieses zuziehen. Am Tage ihrer Austreibung verlieren gleich der Schlange auch die übrigen Thiere das Sprachvermögen, das sie bis dahin besessen hatten, u. s. f.[19]) Man sieht hier bereits eine ganze Reihe der abgeschmackten Fabeln keimen, womit das talmudische Judenthum der späteren Zeit den Schöpfungshergang, den Urstand und die Sündenfallsgeschichte auszuschmücken liebte. Wie denn die Zahl der 22 Schöpfungswerke, wenn auch zum Theil in andrer Weise berechnet, sich wiederholt in späteren jüdischen Quellen, z. B. in Bereschit Rabba, im Midrasch Tadsche &c. angegeben findet, außerdem aber noch wildphantastische Sagen verschiedner Art hinzutreten, z. B. von der anfänglichen Riesengröße des neugeschaffenen Adam, der als ächter Mikrokosmos zuerst bis an den Himmel reichte, bis ihn Gott auf Zureden der Engel zur mäßigeren Höhe von nur 100 (oder nach andrer Version von 300, oder von 900) Ellen verkleinerte; deßgleichen von Adams erster Frau Lilith, der Vorgängerin Eva's, u. s. f. Auch über die von der Erschaffung Adams bis zum Sündenfalle verstrichne Zeit wissen diese Speculationen des späteren Rabbinenthums wunderbar Genaues, wenn auch wieder ganz anders als das oben Angegebne Lautendes anzugeben. Nach der Gemara Sanhedr. K. 4, 10 ereignete sich innerhalb der 12 Tagesstunden des sechsten Schöpfungstages Folgendes: zur ersten Stunde früh ward der Staub gesammelt, zur zweiten die Masse geballt, zur dritten ihr Glieder angebildet, zur vierten ihr göttlicher Odem eingeblasen, zur fünften der nun fertige Mensch auf die Beine gestellt, zur 6. den Thieren ihre Namen gegeben, zur siebenten Eva gebildet, zur achten die erste eheliche Beiwohnung der Stammeltern vollzogen, zur neunten das erste göttliche Gebot ihnen gegeben, zur zehnten dasselbe von ihnen

übertreten, zur elften ihr Urtheil von Gott gesprochen, zur zwölften ihre Austreibung aus dem Garten vollzogen! Andere Quellen pressen alles hier Aufgezählte in den noch engeren Rahmen von nur 9 Stunden, so daß der Sündenfall nur eine Stunde nach der fertigen Erschaffung, und die Austreibung schon um 3 Uhr Nachmittags stattfindet.[20])

Wir führen diese Proben späterer Ausartung der jüdischen Schöpfungsexegese ins Absurde und Frivole nur in der Absicht an, schon hier auf die Ziele hinzuweisen, bei welchen eine den Schrifttext mißhandelnde Willkür-Exegese im Dienste des jüdisch-abstracten naturverachtenden Monotheismus nothwendig anlangen mußte, nachdem aus ihren ursprünglich einigermaaßen tiefsinnigen oder doch sinnigen Conceptionen der letzte Rest von Geist entwichen und nur ein grobsinnlicher, possen- und lügenhafter Realismus zurückgeblieben war. Die kirchliche Weltansicht mit ihrem minder entgeisteten Natur- und Schöpfungsbegriff und ihrem reineren und volleren Gottesbegriff ist vor so extremen Verirrungen und Abgeschmacktheiten im Ganzen bewahrt geblieben, obschon auch sie unter dem Einflusse theils jüdisch-supranaturalistischer theils heidnisch-naturalistischer Ideen zeitweilig recht argen Irrthümern anheimgefallen und namentlich in grober Mißkennung der selbständigen Geltung und Bedeutung der Naturgesetze weit genug von der Wahrheit abgewichen ist. Wir werden in unsrer folgenden Darstellung auf diese zeitweiligen Erkrankungen und Entstellungen der kirchlichen Natur- und Schöpfungslehre als integrirende Momente ihrer gesammten Entwicklung eingehende Rücksicht zu nehmen, in Verbindung damit aber auch der relativ edleren und gesünderen Erscheinungen innerhalb der späteren jüdischen Lehrentwicklung zu gedenken haben, welche, besonders als Religionsphilosophie des jüdischen Mittelalters (nach und neben einigen verwandten Erscheinungen auch der arabisch-muhammedanischen Philosophie) mit der christlichen Speculation auf dem hier in Rede stehenden Gebiete in Wechselwirkung traten und einen jedenfalls mittelbar fördernden Einfluß auf dieselbe übten.

---

5. Die Entwicklungsepochen des christlich-kirchlichen Natur- und Schöpfungsbegriffes.

Wir schließen unsre grundlegende Betrachtung mit einem vorwärtsschauenden Hinblick auf die in der kirchlich-theologischen Naturansicht nach und nach hervorgetretenen Wandlungen, insbesondere auf die Hauptentwicklungsphasen des Lehrstücks von der Schöpfung, an welchem der bisherige Gang der Beziehungen zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntniß vorzugsweise zu illustriren sein wird.

Bis zur Reformationszeit und noch ungefähr ein Jahrhundert über dieselbe hinaus bleibt die christliche Naturansicht unter dem Banne der fremden, theils jüdischen theils heidnischen Vorstellungen, welche bereits in der ersten nachapostolischen Zeit ihren Anschauungskreis sowohl im Allgemeinen als speciell in schöpfungsgeschichtlicher Hinsicht zu inficiren begonnen hatten. Die freie gesunde Entfaltung der in ihr beschlossenen Keime reicherer Naturerkenntniß und Naturbeherrschung erscheint während dieses etwa 1500jährigen Zeitraumes gänzlich gehemmt, und zwar dieß vermöge einer aus außerkirchlichen Quellen stammenden, aber durch die kirchlichen Lehrautoritäten selbst vermittelten Gegenwirkung. Zu einer eigentlichen (inductiven) Wissenschaft von der Natur bringt es der anderthalb Jahrtausende betragende Zeitraum überhaupt noch nicht. Für eine Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Natur*wissenschaft* kann er streng genommen nur die Bedeutung einer Vorgeschichte beanspruchen, so reichhaltiger und bedeutsamer Art immerhin die natur*philosophischen* und natur*ästhetischen* (der Sphäre des religiösen Naturgefühls angehörigen) Erscheinungen und Bestrebungen sein mögen, welche seine Entwicklung in sich schließt.

Der Zeitraum begreift zwei Perioden von ungefähr gleicher Länge in sich.

Bis um das Ende der altkirchlichen Zeit sind es vorzugsweise pythagoräisch-platonische und stoische Philosopheme, der Kirche nahe

gebracht durch das Medium theils des eklektischen Synkretismus des Juden Philo, theils der christlich-alexandrinischen Gnosis des Origenes, welche ihren fälschenden und benachtheiligenden Einfluß auf den christlichen Natur- und Schöpfungsbegriff üben. Da der von Philo ausgehende Einfluß als der am frühesten fühlbar gewordene, am weitesten sich erstreckende und — besonders vermöge seines auch von Origenes nur unwesentlich modificirten Allegorismus auf biblisch-exegetischem Gebiete — zur nachhaltigsten Wirkung gelangte erscheint, so läßt sich nach ihm die gesammte, ungefähr mit der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts (der Zeit Bedas und Johannes von Damaskus) abschließende Periode als die Zeit des Philonismus bezeichnen.

Die gegen Ende dieses Zeitraums dem Einflusse philonischer und platonisch-stoischer Ideen allmählig zur Seite getretne, zum Theil gerade durch christliche Neuplatoniker, namentlich den Areopagiten, beförderte Herrschaft aristotelischer Philosophie, mittelst deren einiges Verkehrte und Verderbliche der philonischen Tradition (z. B. die Theorie von der völlig zeitlosen Erschaffung der Welt in Einem Momente) beseitigt, dafür aber zugleich eine Reihe neuer Einseitigkeiten und Irrthümer andrer Art eingetauscht wird, entwickelt sich seit der karolingischen Epoche und mehr noch seit dem Zeitalter der Kreuzzüge zur Alleinherrschaft. Sie wird in dieser Alleinherrschaft beides im Morgenlande wie im Abendlande durch die scholastische Philosophie, auf deren Entwicklung hiebei auch gewisse geistesverwandte Elemente jüdischer und arabischer Nationalität einwirken, für eine Reihe von Jahrhunderten befestigt. Mit ihr in engem Verbande bemächtigen sich mehrere von Alters her mit peripatetischer Speculation Hand in Hand gehende kosmologisch-naturwissenschaftliche Richtungen, insbesondere der Ptolemaismus auf astronomischen und die Schule Galens auf physiologisch-medicinischem Gebiete, einer ausschließlichen Herrschaft über die christliche Tradition. Die Zeit dieses Aristotelismus — denn so dürfen wir nach der eigentlich dominirenden der eng verbündeten Anschauungs-

weisen oder Schulen die ganze Periode füglich benennen — erstreckt sich bis zum Ausgange des Mittelalters. Denn wenigstens die Alleinherrschaft des genannten Systems beginnt seit der Reformationsepoche allmählig gebrochen zu werden, während es freilich noch eine geraume Zeit über diese Epoche hinaus in beschränkterem Kreise zu herrschen fortfährt und den neben ihr emporkommenden neuen Ideen und Erkenntnissen zum Theil in heftigem Kampfe entgegentritt.

Der Emancipationskampf der Naturwissenschaft, d. h. der vom Joche des Aristotelismus sich losringenden, zu ihrer Selbständigkeit erwachenden, freien und objectiven Erforschung der Natur, beginnt mit den glänzenden Entdeckerthaten Colon's und de Gama's, denen die reformatorischen Leistungen des Kopernikus auf astronomischen und des Vesalius auf anatomisch-physiologischem Gebiete unmittelbar nachfolgen. Die durch dieses reformatorische Ringen bezeichnete Periode reicht, was den Zeitpunct ihres Abschlusses betrifft, über die kirchliche Reformationsepoche um nahezu ein Jahrhundert hinaus. Oder vielmehr sie begreift zwei Entwicklungsstadien, von welchen das erste mit der kirchlichen Reformationszeit — diese bis zum Schlusse des 16. Jahrhunderts gerechnet — ungefähr coincidirt, das zweite aber die Mitte des 17. Jahrhunderts um 2—3 Jahrzehnte überschreitet, in sich: ein Stadium des Kämpfens und ein Stadium des Siegens. Gekämpft wird von den Bahnbrechern der neuen Forschungsmethode und Weltansicht bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, während dessen das philosophirende über das experimentirende Verfahren bei Erforschung der Natur noch die Vorherrschaft behauptet und namentlich eine Betrachtung der Naturerscheinungen mit bewaffnetem Auge und mit tiefer eindringenden Versuchen noch nicht stattfindet. Das Siegen beginnt mit der Erfindung des Teleskops und Mikroskops, sowie mit der Anwendung dieser wundervollen Armaturen des forschenden Geistes zur vollendeten Durchführung der von Kopernikus und Vesal grundleglich begonnenen wissenschaftlichen Reformen. Von Kep-

ler, Galilei und Harvey bis auf Huyghens, Hooke, Boyle und Malpighi, die genialen Experimentatoren des Newtonschen Zeitalters, reicht die Epoche des siegreichen Vordringens und des Zerstörens der feindlichen Bollwerke. Newtons Gravitationsgesetz bildet die Siegesproclamation, womit der ruhmgekrönte Feldherr die Schlacht für gewonnen erklärt, und Leibniz's genial divinirende Speculation das Zukunftsprogramm, wodurch die weiteren Aufgaben, Plane und Ziele der zum Siege gelangten Macht dargelegt werden. — Mit dem Jahre 1675, das wir, als in der Mitte liegend zwischen dem Beginn und dem Abschlusse der Newtonschen Entdeckungen sowie als selber durch mehrere wichtige Thatsachen (Errichtung der Sternwarte Greenwich; Römers Lichtgeschwindigkeitsberechnung rc.) ausgezeichnet der fast 200jährigen Periode zum Schlußpunkte setzen, erreicht übrigens auch auf kirchlich-theologischem Gebiete die Epoche der unmittelbareren Nachwirkungen der Reformation ihr Ende. In der helvetischen Consensusformel, als jüngster Spätgeburt der reformatorisch-symbolbildenden Thätigkeit kündigt sich der beginnende Niedergang der scholastischen Orthodoxie des älteren Protestantismus an, und in Speners Pia desideria tritt genau gleichzeitig damit der vielverheißende Entwurf einer das kirchliche Leben und das theologische Lehren der deutschen evangelischen Christenheit heilsam verjüngenden und verinnerlichenden Fortbildung der reformatorischen Principien ans Licht. Wie denn in eben diese oder eine wenig spätere Zeit für die innere und äußere Entwicklung auch des französischen und des englischen Protestantismus einerseits, sowie der älteren Kirchen, insbesondere der griechisch-katholischen andrerseits, wichtige Wendepunkte fallen, für welche, wenn nicht 1675, doch etwa 1685 (oder 1689) als epochemachende Jahrszahl hervorgehoben werden kann.

Der 180jährigen Periode der großen Eroberungen auf beiden naturwissenschaftlichen Forschungsgebieten, dem uranischen wie dem tellurisch-anthropologischen, folgt ein Jahrhundert verhältnißmäßigen Stillstandes dieses erobernden Vordringens. Von Newton bis zum

älteren Herschel (1682—1781) tritt auf astronomischem Gebiete das teleskopisch beobachtende Verfahren hinter das rechnende und hinter die Thätigkeit der Gradmessungen, Umlaufsbestimmungen, Mondstafel-Verbesserungen 2c. gänzlich zurück.[21]) Aehnliches gilt von den Hauptgebieten der Physik; gleichwie auch die Chemie, trotz einzelner glücklicher Bereicherungen des Kreises ihrer empirischen Thatsachen, besonders durch Black, Cavendish, Scheele, in den Banden einer noch dazu ganz ungesunden und einseitigen Theorie gefangen bleibt. Beobachtendes Vordringen mittelst vervollkommneter Instrumente bildet auch im Bereiche der organischen Naturwissenschaften nicht das Charakteristikum des Arbeitens und Forschens dieser Zeit. Weder Linné noch Buffon, die Meister im Classificiren, Systematisiren und in descriptiver Darstellung, haben um die experimentale Ergründung der inneren Verhältnisse des Thier- und Pflanzenlebens irgendwie nennenswerthe Verdienste; ja Beide dachten, gleich der Mehrzahl der damaligen Botaniker, Zoologen und Physiologen geradezu geringschätzig vom Werthe mikroskopischer Untersuchungen. Dabei liebt es eben diese Zeit, welche eine exacte physiologische Wissenschaft noch so wenig kannte, als eine strengwissenschaftliche stöchiometrische Chemie, und für welche deßgleichen die Disciplinen der Elektricitätslehre, der Krystallographie, der Geognosie und Paläontologie, der vergleichenden Anatomie, Physiologie und Sprachforschung, der Fixsternhimmelskunde und der wissenschaftlichen Meteorologie theils überhaupt noch nicht, oder nur in höchst dürftigen Anfängen existirten, der Gesammtheit des einstweilen errungenen Naturwissens womöglich schon einen dogmatischen Abschluß zu geben und auf Grund des von Newton auf astronomisch-physikalischem, von Becher und Stahl auf chemischem, von Stahl, Boerhave, Haller 2c. auf medicinischem Gebiete Gelehrten die Aufstellung definitiv abgerundeter Systeme zu versuchen. Auch den naturphilosophischen Systemen der Zeit eignet ein eminent dogmatistischer Charakter, mögen sie nun, wie sogar theilweise noch das Leibniz-Wolfsche, an einzelnen Anschauungen einer vor-Newtonischen Kosmologie

festhalten, oder wie die von Voltaire ausgegangene Aufklärungsweisheit und andre Popularphilosophieen, sammt Kants vorkritischer Naturphilosophie (1755), auf dem Grunde der Newtonschen Weltansicht ruhen. Natürlich eignet dieser Zug zum Dogmatismus und zu voreiliger Systembildung auch allem Bemerkenswerthen und charakteristisch Bedeutsamen, was die physikotheologische Literatur des Zeitalters hervorbringt. Sowohl die Sintfluthphantasieen oder „heiligen Theorien der Erde“ der Burnet, Woodward, Whiston, Clüver, Scheuchzer ꝛc., als die Stern-, Feuer-, Donner-, Wasser-, Fisch-, Schnecken-, Insekten- und Heuschrecken-Theologieen aus Wolfscher Schule zeigen dieses Gepräge. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir die ganze in Rede stehende Zeit als das Jahrhundert des frühreifen, nur provisorisch haltbaren naturtheologischen Dogmatismus bezeichnen, ihr also für das Gebiet der von uns behandelten Beziehungen ganz ebenso die Bedeutung eines Uebergangsstadiums zwischen alt-orthodoxer und moderner Form der religiösen Weltansicht beilegen, wie dieselbe ihr in kirchengeschichtlicher Hinsicht zukommt.

Das Jahr 1781 ist für die modern-naturwissenschaftliche Entwicklung nicht minder epochebildend, wie für die der speculativen Philosophie und Theologie. Mit dem Hervortreten der „Kritik der reinen Vernunft“ coincidirt Herschels Uranus-Entdeckung, sammt den ihr unmittelbar gefolgten bahnbrechenden Entschleierungen der Geheimnisse des Fixsternhimmels. Es war eine mächtige Vervollkommnung der herkömmlichen Beobachtungsinstrumente, eine Erhebung der bewaffneten Sehkraft zur doppelten oder dreifachen Potenz, wodurch der spiegelpolierende Concertmeister zu Bath die Schranken des alten Planetenhimmels durchbrach, die Pforten des unermeßlichen Reichs der Doppelsterne, Nebelsterne und Sternnebel erschloß und so zum „Columbus der Fixsternwelt“ wurde.[22]) Aehnliche großartige Vervollkommnungen und Vervielfältigungen der Experimentirmethoden traten um dieselbe Zeit auf fast allen Gebieten der terrestrischen Physik und Mechanik, der Chemie und

Physiologie in Thätigkeit. Eine ganze Reihe neuer naturwissenschaftlicher Disciplinen, nemlich alle jene oben als der vorigen Periode noch mangelnd angeführten, treten wie mit Einem Zauberschlage innerhalb weniger Jahrzehnte ins Dasein. Das Naturwissen erweitert sich nach allen Seiten hin unaufhaltsam; die Mannigfaltigkeit seiner Richtungen wird eine universelle, der breite Strom „wird zum Meere“. In einiger Hinsicht gleicht diese gleichzeitig mit dem nordamerikanischen Freiheitskampfe und der ersten französischen Revolutionsepoche eingetretene gewaltige Steigerung und Bereicherung des Naturerkennens jenen Eroberungen der Galilei-Kepler-Harveyschen Epoche nach ihrem Verhältnisse zur vorhergegangenen Zeit eines trägeren Fortschreitens oder theilweisen Stillstandes. Aber darin führen die Entdeckungen des angehenden 19. Jahrhunderts über die des 17. weit hinaus, daß durch sie zugleich mit der Erkenntniß auch die Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte eine ungeahnte Erweiterung erfährt. Das Zeitalter der Niederdruck- und Hochdruckmaschinen, der Dampfschiffe und Lokomotiven, der Luftschiffahrt und elektrischen Telegraphie, der unendlich vervollkommneten Maschinen aller Art hebt an. Als Zeit der beginnenden Naturbeherrschung, der mächtig gesteigerten Bewältigung der Naturkräfte werden wir die neue Periode in dieser Beziehung zu bezeichnen haben. Auch im Bereiche der religiösen Reflexion und theologischen Speculation erwacht die Erkenntniß davon, daß dieß das Charakteristische der neuen Zeit ist. Die Menschheit beginnt zu lernen, daß ihr eine ganz andere Erfüllung des Davidischen „Alles hast du unter seine Füße gethan“ und des Paulinischen „Alles ist euer“ vorbehalten und bestimmt gewesen, als sie dieß früher nur zu ahnen vermocht hatte. Die Anwendbarkeit des Wortes Christi an Nathanael: „Du wirst Größeres als dieses sehen“, auf die jüngsten Erkenntnißfortschritte und auf noch fernerhin zu enthüllende Wunder gelangt der Theologie mehr und mehr zum Bewußtsein. Schon Schleiermacher formuliert die ethische Aufgabe als bestehend in dem Gesammtwirken des thätigen Menschen-

geistes auf die Natur, in der Durchdringung und Beherrschung des Naturgebietes durch die menschliche Vernunft. Im Bereiche der Consequenzen eines derartig erweiterten religiös-ethischen Erkenntnißprincips liegt die Möglichkeit schwindelhafter Abirrungen ins Pantheistische oder ins Deistisch-Rationalistische, die denn auch thatsächlich, besonders unter dem Einflusse der naturphilosophischen Systeme Schellings und Hegels einerseits, sowie Fries', Herbarts und ihrer Nachfolger andrerseits stattgefunden haben und zum Theil noch stattfinden, ja, wie die allermodernste Philosophie mit ihrer aus dem fernen Ostasien hergeholten Bundesgenossenschaft wider die geoffenbarte Religion und so manches andere unheildrohende Symptom der Gegenwart ankündigen, wahrscheinlich noch lange nicht am Ziele ihres zerstörerischen Treibens angelangt sind. Aber auch eine conservative Naturphilosophie und -theologie, die auf reformatorischem Glaubensgrunde oder auf dem eines durch theosophische Speculation geläuterten und idealisirten Katholicismus fußt, hat sich der großen Errungenschaften moderner Forschung zu bemächtigen und sie im Lichte eines vertieften und reicher entfalteten Gottes- und Schöpfungsbegriffes wiederzuspiegeln begonnen, zugleich die Ziele vorzeichnend, welchen die mächtig erweiterte christliche Welterkenntniß des Ferneren jenen auflösenden Bestrebungen zum Trotz nachzustreben hat.

Kann die Periode der im Kant-Herschel-Lavoisierschen Zeitalter begonnenen neuesten Eroberungszüge der Naturforschung sammt ihren Rückwirkungen auf das religiös-theologische Gebiet als nunmehr geschlossen betrachtet werden? Ist sie ihrem Abschlusse wenigstens nahe? Oder bildet ihr bisheriger Verlauf nur das Vorspiel zu einer noch großartigere Ergebnisse liefernden Fortsetzung? — Die Antwort auf diese Fragen ist natürlich bedingt durch eine richtige Würdigung der Situation der Gegenwart. Das bisjetzt Errungene und Geleistete vermag allein den Maaßstab zu bilden für die etwa zu prognosticirenden zukünftigen Fortschritte. Zu umgehen ist für uns die Untersuchung dessen, was in dieser Hinsicht möglich

und wahrscheinlich, aber auch dessen was wünschenswerth und nothwendig ist, auf keinen Fall. Denn unser Glaube an einen göttlichen Ursprung der gegenwärtigen Naturordnung bedingt nothwendig die hoffende Ausschau auf deren göttliche Vollendung, wie die heilige Schrift sie weissagt. Schöpfung und Neuschöpfung, Genesis und Palingenesie fordern und erläutern einander wechselsweise. Ein eingehenderes Verweilen bei den Zuständen, Ansichten und Aussichten der Gegenwart erweist sich schon um dieses Gesichtspunktes willen als nothwendig. Aber auch um des ungemein großen Reichthums ihrer Beziehungen nach vorwärts und rückwärts, sowie um ihrer zahlreichen verschiedenen Richtungen willen, erheischt die religiöse Naturbetrachtung oder Naturtheologie der Gegenwart eine specielle Betrachtung in einem Schlußabschnitte, der, nicht als selbständige Periode zwar, aber doch als Endact und Summirung des Ergebnisses, der letzten mit 1781 beginnenden Periode anzureihen sein wird. Die in ihm zu schildernden jüngsten Forschungsergebnisse und Controversen werden selbstverständlich in der Hauptsache vom Ausgangspunkte der sie alle beherrschenden oder doch berührenden vornehmsten Streitfrage der Gegenwart, der Evolutionshypothese, also von 1859/60, dem Zeitpunkte des Erscheinens von Darwins-Arten-Ursprung", aber auch der Entdeckung der Spectral-Analyse an zu datiren sein. Doch wird dabei mehrfach auch noch weiter zurückzugreifen, und den Wurzeln einiger bedeutenderer Erscheinungen zum Theil bis in die Endzeit der dreißiger und den Anfang der vierziger Jahre — die Epoche der Begründung der organischen Chemie durch Liebig (1840), der bahnbrechenden pflanzen- und thierphysiologischen Entdeckungen Schwanns und Schleidens (seit 1839), sowie der noch wichtigeren Aufstellung des Mayer-Helmholtzschen Gesetzes von der Erhaltung der Kraft (seit 1842) — nachzuspüren sein.

In fünf weitere Perioden und eine aus der letzten derselben behufs speciellerer Behandlung herauszuhebende Schluß-Epoche gliedert sich also, was wir des Ferneren noch zur Darstellung zu brin-

gen haben. Nach zum Theil einigermaaßen willkürlich gegriffenen, aber wegen ihrer mehrseitigen Bedeutsamkeit doch zweckmäßigen Anfangs- und End-Jahrszahlen bezeichnet, ergeben diese sechs weiteren Hauptabschnitte das Schema:

II. Buch: Die altkirchliche Zeit, oder die Periode des Philonismus (90—750).

III. Buch: Das Mittelalter, oder die Zeit des Aristotelismus (750—1492).

IV. Buch: Die reformatorische Periode, oder die Zeit des Emancipationskampfs der Naturwissenschaft, bis zu ihrem vollendeten Siege unter Newton (1492—1675).

V. Buch: Die Zeit des Stillstands der experimentirenden Forschung nach Newton und des naturtheologischen Dogmatismus (1675 bis 1781).

VI. Buch: Die moderne Zeit, oder die Periode des naturwissenschaftlichen Universalismus und der beginnenden Bewältigung der Naturkräfte (1781—1877).

VII. Buch: Die Gegenwart, oder die Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft seit dem Beginn der Darwinschen Controverse (1859 bis 1877).

Anmerkungen.

[Zu K. 1.]

1. (S. 22.) Herder, Geist der hebräischen Poesie (m. Zusätzen v. Justi, Leipzig. 1828.) und: „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts“ (Werke zur Rel. u. Theol., Bd. V, besonders S. 25 ff. 81 ff.) — Jos. L. Saalschütz: Ueber biblisch-hebräische Naturanschauung und Naturpoesie (3. Abth. der Schrift: „Form und Geist der biblisch-hebr. Poesie“, Königsberg 1853). — Meier, Die Form der hebr. Poesie, Tübing. 1853 und: Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer (1856). — H. Ewald, Die Dichter des Alten Bundes, 2. Aufl. 1866 ff., Abth. I: Allgemeines über die hebr. Dichtung; auch Abth. III: Ijob, (bes. S. 25 ff. 59 ff.) — J. Fürst, Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums, Leipz. 1867 ff. (bes. I, 446 ff.; II, 418 ff.). — A. v. Humboldt, Kosmos, II, S. 45 ff. — M. Carriere, Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung, Bd. I, (1863) S. 294 ff.

2. (S. 22.) Origenes, Prolog. Comm. in Cant. Canticor., vergleicht den Inhalt der drei salomonischen Bücher Proverb., Kohel. u. Hohesl. mit der philosophischen Trias ἠθική, φυσικὴ, λογικὴ (oder θεωρικὴ) — wobei er, was das Hohel. betr., von der Voraussetzung seiner allegorisch-prophetischen Beziehung auf den Messias ausgeht, beim Prediger aber theils überhaupt dessen Betrachtungen über die Eitelkeit des Irdischen, theils speciell die Schilderung in Kap. 12, 1—7 im Auge hat. Ihm folgen Basilius, Ambrosius und Hieronymus Praefat. Comm. in Eccles., sowie Ep. 30 ad Paulam. —

3. (S. 23.) Carriere a. a. O. S. 335. — Reiche Belege für die in Rede stehenden Eigenthümlichkeiten der prophetischen Bildersprache bieten die Commentare von Knobel zu Jesaja (Einl. § 4, S. XXIII der 4. Ausg.) und von Baur zu Amos, S. 423 ff., sowie die unten, Anm. 5, zu citirende Schrift von C. Hoffmann, Blicke 2c. (II, 154 ff.)

4. (S. 24.) S. meine Theologia naturalis, S. 218. Vgl. überh. das. S. 205 ff., und was die im Texte sich anschließenden Darlegungen über den naturliebenden Geist des Gesetzes und schon der patriarchalischen Urtradition betrifft: S. 535—540).

5. (S. 27.) C. Hoffmann, Blicke in die früheste Geschichte des Gelobten Landes, 2 Thle., Basel 1870 f., besonders die einleitende Betrachtung: „Das hl. Land“ (I, 1—22) und die schöne Schlußabhdlg: „Die prophetische Anschauung des Landes und die prophetische Naturbetrachtung im Ganzen“ (II, 147—180).

6. (S. 29.) Saalschütz, Ueber bibl.-hebrä. Naturanschauung 2c., a. a. O., S. 85. Vgl. auch Oehler, Theologie des Alten Testaments II, S. 285 ff.

7. (S. 33.) Vgl. meinen Commentar zum B. Hiob (in Lange's Theol.-homilet. Bibelwerk, A. T. Thl. X), S. 300 f., wo dieses innere Verwandtschaftsverhältniß der naturschildernden Rede Jahves zur Schöpfungsurkunde der Genesis näher dargelegt ist.

[Zu K. 2.]

8. (S. 37.) J. Ludw. Ewald, Der Blick Jesu auf Natur, Menschheit und sich selbst, oder Beiträge über die Gleichnisse des Herrn, 1785. — P. J.

Riebel, Diss. de Jesu doctrina de Deo, homine et hominis cum Deo coniunctione e rerum natura petita, s. de Jesu Christi theologia naturali, Groning. 1852. — L. S. Meyboom, De leer aangaande, God en Godsdienst, die Jesus nit de natuur afleidt (in der Zeitschrift „Waarheid in Liefde“ 1853, IV). — F. Nippold, Die Gleichnisse Jesu und das Gottesreich in der Gegenwart, Berl. 1870. — R. F. Grau, Ueber die apologetische Bedeutung der Gleichnißreden Jesu (Beweis des Glaubens 1873, S. 385—401). — Kluge, Biblisch-theologische Studien: die Gleichnisse des Herrn (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1874, S. 109 ff.).

9. (S. 39.) Hebart, Die natürliche Theologie des Apostels Paulus, comparativ dargestellt. Nürnberg 1860. — Zöckler, Theologia naturalis, I, S. 11 f. 233 f. — Vgl., was die ergreifende Schönheit und Erhabenheit der Bildersprache des Apokalyptiker's Johannes betrifft, noch des amerikanischen Naturforschers Dawson Vorträge: Nature and the Bible (Newyork 1875), p. 67 s. (deutsche Ausg., Gütersloh 1877, S. 40 f.).

[Zu K. 3.]

10. (S. 43.) S. in der letzteren Hinsicht besonders: K. Woermann, Ueber den landschaftlichen Natursinn der Griechen und Römer, München 1871, sowie das neueste Hauptwerk desselben Verfassers: Die Landschaft in der Kunst der alten Völker, München 1876 (besonders S. 81 ff.); auch den Aufsatz: „Die Gartenkünste der Griechen“ (aus „Chambers's Journal“) im „Ausland“ 1864, N. 39, S. 924 ff. — Das zum Theil schon von Schiller („Ueber naive und sentimentale Dichtung“) in Umlauf gesetzte, durch Gervinus (Geschichte der deutschen Dichtung, 4. Ausg., I, 132) genährte und noch vielfach in neueren und neuesten Schriften (z. B. bei Taubert, Der Pessimismus und seine Gegner, S. 56) zum Ausdruck gelangende Vorurtheil, als wäre den altklassischen Völkern, insbesondre den Griechen, Empfindung des Schönen in Natur und bewundernde Werthschätzung lieblicher oder erhabener landschaftlicher Scenen fremd gewesen, hat schon Humboldt in Thl. II seines „Kosmos“ S. 7 ff. 26 ff. widerlegt. Von anderen hieher gehörigen Ausführungen heben wir hervor: Ed. Müller, Ueber Sophokleische Naturpoesie, Liegnitz 1842; Patzschke, Ueber die Homerische Naturanschauung, Stettin 1848; Jul. Cäsar, Ueber das Naturgefühl bei den Griechen (Zeitschr. f. Alterthumswissensch., Bd. VII 1849, Nr. 61—65); H. Motz, Ueber die Empfindung der Naturschönheit bei den Alten, Leipz. 1865 (— eine der anziehendsten und lehrreichsten Schriften über dieses Thema); Friedländer, Ueber das Interesse der Alten für die Natur (Sittengeschichte Roms in d. Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine, Leipz. 1864, II, S. 104 ff.). Auch Vict. Carus, Geschichte der Zoologie, S. 26 ff.; W. Gaß, Optimismus und Pessimismus, der Gang der christl. Welt- und Lebensansicht (Berl. 1876) S. 174 f.; sowie E. Glaser in den einleitenden Abschnitten seiner Ausgabe von Vergil's Bucolica (Halle 1876) S. 14 ff. bieten werthvolle hieher gehörige Bemerkungen. Siehe u. a. bei dem Letztgen., S. 16: „Auch ist überhaupt naturinnige Dichtung und Naturbeschreibung, welche Sache des Verstandes und der Forschung vorzugsweise ist, genau aus einander zu halten. Natursinn und Naturgefühl hatten die Alten, aber keine strenge Naturbeschreibung. . . . . Der

zarteste Ausdruck tiefen Naturgefühls wird bei den Dichtern angetroffen, ohne daß aber dieselben sich veranlaßt gefunden haben, die Natur als solche in ihrem Ganzen zum Zweck einer Dichtung, die also einen besonderen Zweig der Literatur gebildet haben würde, heranzuziehen. Die Natur ist bei diesen Dichtern — — immer Staffage und Hintergrund des Gemäldes, vor dem menschliche Gestalten sich bewegen.... Uns, die wir christliche Weltanschauung zur Richtschnur nehmen, ist die Natur still und entvölkert; wir sehen in ihr das Werk Eines, und zwar eines großen, unbegreiflichen Wesens..... Uns ist die Schöpfung nicht plastisch faßbar und begreiflich, wie sie es den Griechen und Römern war, die mit den Erscheinungen, in denen sie die Manifestationen bestimmter Gotteskräfte und Potenzen (numina) erblickten, leicht fertig waren. Uns ist die Sprache der einzelnen Erscheinungen mehr oder weniger hieroglyph, da uns der Glaube an jene numina fehlt; wir sind „seufzende Kreaturen", denen sich die Räthsel der Natur wie ein Septimenaccord auf das betrachtende Gemüth lagern und die der Aufklärung derselben sehnend entgegenharren" 2c. — Wichtiges über unsren Gegenstand bietet auch der Aufsatz von Julia Wedgwood: Virgil as a link between the Ancient and Modern World, im Contemp. Rev., Jul. 1887, p. 199, sowie die darin besprochne Schrift von W. Y. Sellar: The Roman Poets of the Augustan Age, Lond. 1877.

11. (S. 49.) Zur Würdigung der stoischen Weltansicht, soweit sie zu unsrem Gegenstande in speciellerer Beziehung steht, vgl. (abgesehen von den größeren Werken über Geschichte der älteren Philosophie, vor allem dem Zellerschen) besonders W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (Halle 1860), S. 5—25, sowie W. Hoffmann, Die biblische Schöpfungsurkunde 2c. („Deutschland", Jahrg. 1872), S. 201 ff.

12. (S. 52.) Möller a. a. O. S. 25 ff. „Neupythagoräer und eklektische Platoniker" (besonders S. 52 f., 57 ff., 91 ff., 109 ff.). Auch Döllinger, Heidenthum und Judenthum 2c. (1857), S. 280 ff. 579 ff. 590 f.

13. (S. 53.) Hoffmann, a. a. O. S. 202.

[Zu K. 4.]

14. (S. 55.) C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einflusse betrachtet. Jena 1875, (bes. S. 7 ff. 17 ff. 22 f. 24 ff.). Daselbst auch die wichtigsten specielleren Literaturangaben betreffs Aristobuls (Valckenaer, Grimm, Zeller, Ewald), des Buchs der Weisheit (Grimm, Ewald 2c.) und der Septuaginta (Frankel, Geiger). In seiner Beurtheilung Pseudo-Salomo's (des Verfassers des B. der Weisheit) als eines mit seinen theologischen Anschauungen schon fast ganz auf Philo's Standpunkte stehenden und das A. Test. in ähnlicher Weise wie dieser allegorisch verflüchtigenden Schriftstellers, geht übrigens Siegfried unsres Erachtens etwas zu weit.

15. (S. 55.) Siegfried, S. 27.

16. (S. 59.) Vgl. außer Siegfried, dessen gründlicher Darstellung (auf S. 158 f. 199 ff. und besonders auf S. 230—242) wir das Wesentliche des oben im Texte Gebotenen entnommen haben, die Vorgänger dieses neuesten

Philo-Forschers, wie Großmann, Gfrörer, Dähne 2c. (die betr. Literatur ziemlich vollständig zusammengestellt bei Siegfr. S. 198), insbesondere J. G. Müllers Commentar zur philonischen Schrift „von der Weltschöpfung", sowie dessen Artikel: „Philo" in Herzogs Theol. Real-Encyclop., XI, 578 ff. Auch Döllinger a. a. O. S. 838 ff. und W. Hoffmann S. 202 ff.

17. (S. 62.) Vgl. vorläufig A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien, 1869, S. 89 ff.; auch Siegfried, a. a. O. S. 283. 289. 295. 299 ff. Sodann unsre späteren Erörterungen über diesen Gegenstand im III. Buche. (B. 5.)

18. (S. 63.) Josephus Ἀρχαιολογία Ἰουδ. I, 1, 1—4. Vgl. Siegfried, Philo, S. 278 ff. — Ueber ein Fragment aus der verlorenen Schrift *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, dem Hippolytus eine eigenthümliche Auffassung von Gen. 1, 6 ff. zu danken hatte, siehe unten, B. II, A, K. 4. Ueber die Nachahmung der Josephusschen Archäomanie in den BB. Contra Apionem durch Justin, Theophilus, Tatian u. AA. s. II, B, K. 1.

19. (S. 65.) H. Röntsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis 2c. herausgegeben, Leipzig 1874, S. 219 ff.; vgl. S. 427. 527, sowie schon B. Beer, Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniß zu den Midraschin; Beitrag zur orientalischen Sagen- und Alterthumskunde, Leipzig 1856, S. 24 ff. — Ueber Alter und Abfassungsort des merkwürdigen Apokryphon urtheilt Röntsch (in näherem Anschlusse an Ewald und Dillmann, sowie theilweise abweichend von jenem Beer und mehreren anderen jüdischen Gelehrten, wie Jellinek, Frankel 2c.), daß dasselbe nicht ägyptischen, sondern paläftinensischen Ursprungs und spätestens um die Jahre 50—60 des 1. christlichen Jahrhunderts verfaßt zu sein scheine (S. 524 f. 527 ff.).

20. (S. 66.) Vgl. u. a. Bartoloccius, Bibliotheca magna rabbinica (Rom. 1675), T. I, p. 64 ss. — Zur Kritik dieser und ähnlicher schöpfungsgeschichtlicher Ansichten der Rabbinen, wie sie bereits Lyras Postille in reichlicher Fülle mittheilt, vgl. schon Calov, Biblia Vet. T. illustrata, ad Gen. 2, 7, sowie H. Hottinger, Historiae creationis examen etc. (Heidelberg 1659), passim.

[Zu K. 5.]

21. (S. 71.) Vgl. Mädler, „Geschichte der Himmelskunde" 2c., Braunschweig 1873, I, S. 412 ff., der den Zeitraum von Newton bis auf Herschel (1727—1781) als die „Periode der Gradmessungen" bezeichnet.

22. (S. 72.) F. de Rougemont, Geschichte der Astronomie in ihren Beziehungen zur Religion (Gütersloh 1869), S. 79: „Herschel ist der Christoph Columbus der Fixsternwelt; er eröffnet die dritte Periode der neueren Astronomie; er hat die Siegel des Buchs der Sterne gebrochen, das man vor ihm kaum ein wenig geöffnet hatte" 2c.

Zweites Buch.

Die altkirchliche Zeit,

oder

die christliche Naturansicht unter der Herrschaft des Philonismus.

(90—750.)

Ἵνα τοίνυν διδαχθῶμεν, ὅμου τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ ἀχρόνως συνεφεστάναι τὸν κόσμον, εἴρηται τὸ, ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν.

Basil. M., in Hexaem. I, 6.

Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est, quam totus hic mundus, i. e. coelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus fecit. Sicut autem ipse qui fecit, ita modus, quo fecit, occultus est et incomprehensibilis homini.

Aug. de Civ. Dei X, 1.

A.

Allgemeiner Theil.

Culturgeschichtliche Voraussetzungen der altkirchlichen Natur- und Schöpfungslehre.

1. Naturgefühl und Naturbeschreibung bei den Kirchenvätern.

Die Annahme, daß dem Urchristenthum um der Strenge seines Gegensatzes wider die heidnische Lebensansicht und um seines Sehnens nach dem himmlischen Vaterlande willen der Sinn für die Schönheiten der sichtbaren Schöpfung gemangelt habe, darf dermalen wohl als eine veraltete betrachtet werden. Man werfe den Kirchenvätern immerhin Weltflucht vor, man tadle ihren Kunsthaß: blind für die Schönheit der Natur waren sie nicht. Sie stehen, was Empfänglichkeit für bedeutende Eindrücke von dieser Seite her betrifft, den altclassischen Schriftstellern nicht nach. Sowohl die harmonische Wunderfülle und majestätische Schönheit der Naturordnung im Ganzen, als die Lieblichkeit einzelner Naturscenen sind in zahlreichen Aussprüchen von ihnen gefeiert worden.

„Lasset uns sehen, wie so friedensvoll mild Gott gegen seine ganze Schöpfung ist", ruft Clemens von Rom in seiner zum Frieden und zu brüderlicher Eintracht mahnenden Epistel den Korinthern zu. „Die Himmel, durch seine Anordnung bewegt, sind ihm in Frieden unterthan; Tag und Nacht vollenden ihren festgesetzten Lauf, ohne sich gegenseitig zu hindern. Sonne und Mond, auch die Chöre der Sterne durchkreisen nach seinem Gebote einmüthig ohne

jede Ueberschreitung die ihnen gezogenen Bahnen. Die fruchtschwangere Erde bringt nach seinem Willen zu bestimmten Zeiten Fülle der Nahrung für die sie bewohnenden Menschen und Thiere, ohne Stockung oder Abweichung von seinen Befehlen. Der Abgründe unerforschliche und der Unterwelt unsagbare Räume werden durch dieselben Verordnungen zusammengehalten. . . . . . Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Winterzeiten folgen in Frieden aufeinander. Der Winde Stationen vollbringen zur bestimmten Zeit ohne Anstoß ihren Dienst. Immer fließende Quellen, zum Nutzen und zur Gesundheit geschaffen, bieten ohne Aufhören ihre lebenspendenden Brüste den Menschen dar. Auch die kleinsten Thierlein gesellen sich in Eintracht und in Frieden." [1]) — Diesem Zeugnisse aus der den Aposteln noch unmittelbar nahestehenden Zeit lassen sich Parallelen in ziemlicher Zahl aus jeder weiteren Epoche der patristischen Literatur hinzufügen. Der Brief an Diognet preist den göttlichen Logos als den „Künstler und Werkmeister des Alls, durch welchen Gott die Himmel geschaffen und das Meer in seine Schranken eingeschlossen, dessen Gesetzen alle Elemente in Treue gehorchen, von dem die Sonne das Maaß ihres täglichen Umlaufes empfangen; dessen Befehl der Mond gehorsamt als Leuchte der Nacht und die Sterne, die des Mondes Laufe folgen; von dem alles geordnet und bestimmt und unterwürfig gemacht ist: die Himmel und was in ihnen ist, die Erde und was in ihr ist, das Meer und was in ihm ist, dazu Feuer, Luftkreiß, Abgrund, das Hohe, das Tiefe und was mitten inne liegt." Theophilus von Antiochia redet im Posaunentone der erhabensten alttestamentlichen Naturpoesieen vom Wunderreichthum des göttlichen Waltens, unter den irdischen Geschöpfen sowohl wie am Himmel, „da der Morgenstern aufgeht und das Kommen des vollen Sonnenlichtes ankündigt, da die Plejaden und Orion zusammengebunden erscheinen, da Arktur und der ganze Reigen der übrigen Gestirne, die da alle von Gottes wunderreicher Weisheit mit Namen genannt werden, am Himmelsgewölbe kreisen," 2c. Minucius Felix schildert nicht nur köstlich die Reize eines Herbstabends zur

Zeit der Weinerndte an dem von lauen Zephyrlüften umsäuselten Strande von Ostia: er weiß auch von der majestätischen Ordnung des Laufs der Himmelskörper und Jahreszeiten, der Fluthen des Oceans wie der Flüsse und Quellen, vom sinnreich gebildeten und bewehrten Gliederbau der Thiere, von der erhabnen Schönheit des menschlichen Leibes und andren sichtbaren Zeugnissen für einen weisen und gütigen Schöpfer und Lenker des Alls in ebenso sinnigen wie ergreifenden Worten zu reden. Ambrosius bietet inmitten andrer, zum Theil nur allzu wortreicher und schwülstiger Schilderungen, ein wirklich prächtiges Miniaturgemälde des Meeres: „Schön ist der Anblick dieses Elements, sei es daß weiße Schaumwellen und Wogenkämme aus ihm aufsteigen oder daß brandender Schaum von schneeiger Farbe die Klippen bethaut, oder daß es bei milderem Lüftchen, unter ruhig heiterem Himmel, seiner sanft gekräuselten Fläche ein purpurfarbiges Gewand überwirft, dessen Abglanz auch die von fernher es Beschauenden verklärt, dieweil der nicht stürmisch anprallenden, sondern friedlich ja schmeichlerisch sich anschmiegenden Wogen Geplätscher die Gestade sanft umspielt," — welcher Beschreibung er dann eine nicht minder schöne Aufzählung auch derjenigen Eigenschaften, in welchen sich das Meer als wohlthätiges Element, als gastliche Sammelstätte der Flüsse, Quellort fruchtbarer Regen, völkerverbündende Verkehrsbahn, rettende Zuflucht in Noth und Gefahr, heilbringender Gesundheitsquell zc. offenbart, anzureihen weiß.[2]) — Dem (den eigenthümlichen Werth der lateinischen Nachbildung unbeeinträchtigt lassenden) griechischen Original dieser Schilderung bei Basilius dem Großen hat schon Humboldt verdientes Lob gespendet, unter Mittheilung noch einer andren Stelle aus diesem Kirchenvater, welche dessen Begabung auch für individueller gehaltene Naturschilderungen darthut.[3]) Wir werden sowohl diesem Schriftsteller, wie noch mehreren andren Griechen wie Abendländern, die zugleich als Hexaëmeron-Exegeten glänzen, in den speciell auf die Schöpfungsgeschichte bezüglichen Abschnitten dieses Buchs wieder begegnen, um daselbst auch auf ihre Bedeutung als Naturschilderer hinzuweisen. Auch unsre Würdigung

der theilweise recht verdienstvollen poetischen Erzeugnisse der altkirchlichen Literatur in naturschildernder Hinsicht versparen wir auf diese späteren Partieen unsrer Darstellung. Für jetzt gilt es nur noch zwei Classen altkirchlicher Lebenszeugen etwas genauer in's Auge zu fassen, um die hie und da über ihre Stellung zum Naturgebiete verbreiteten einseitigen Ansichten zu beleuchten und, soweit sie Anklagen wider sie enthalten, auf ihr richtiges Maaß zurückzuführen.

Einige Väter gelten deßhalb als „Naturfeinde" oder einseitige Naturverächter, weil sie gelegentlich mehr oder minder geringschätzige Urtheile über den Werth naturwissenschaftlicher Studien gefällt haben. Am härtesten sind, besonders in Folge ihrer Antipoden-Verketzerung, Lactantius und Augustinus von diesem Verdict der entrüsteten modernen Weltansicht betroffen worden. Unter den Orientalen befindet sich der spätere Alexandriner Kosmas der Indienfahrer wegen ähnlicher, ja noch schlimmerer Vergehen in gleicher Verdammniß. Aber auch den „Vater der Kirchengeschichte" hat man zum Theil in eben diese anrüchige Gesellschaft kirchenväterlicher Obscuranten zu bringen versucht. [4]) Prüfen wir die betreffenden Censuren hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts.

Was zunächst Eusebius betrifft, so widerfährt demselben jedenfalls Unrecht, wenn eine am Schlusse des 15. Buches seiner Praeparatio evangelica (c. 61) gegebene Kritik verschiedner Theorieen der alten Philosophen betreffs des Sitzes der Seele ihm so gedeutet wird, als leugne er den Werth einer wissenschaftlichen Betrachtung natürlicher und psychologischer Gegenstände überhaupt. Sein Urtheil über die zehn verschiednen auf jenen Punkt bezüglichen Theorieen, die er aufzählt, erklärt nur deßhalb Untersuchungen der genannten Art für eine „unnütze, irreführende und eitle Zeitverschwendung (*ματαιοπονία*)" und mahnt nur deßhalb, statt Derartigem vielmehr frommem Sinn und gottwohlgefälligem Wandel vor allem nachzutrachten, weil der arge Zwiespalt der einander widersprechenden Schulmeinungen ihm die Unlösbarkeit der betr. Frage gezeigt hatte. Auch die Berufung auf den bekannten, von Xenophon mitgetheilten Ausspruch des

Socrates über die Werthlosigkeit aller nicht dem ethischen Gebiete angehörigen Studien und die „Thorheit der mit der Untersuchung der Natur und der Gesetze der Himmelserscheinungen sich Abmühenden" verfolgt eine weniger gegen die Erforschung der Natur, als wider müßige naturphilosophische Speculationen und Disputationen gerichtete Tendenz.

Aehnlich verhält es sich mit dem vielcitirten Ausspruche des Lactanz wider die eitle Weisheit der den Ursachen der natürlichen Dinge nachspürenden Philosophen. Derselbe lautet bedeutend härter und wegwerfender, als jenes Eusebianische Urtheil, weil er nicht durch ein in der That starke Blößen darbietendes Problem, wie jener Streit über den Sitz der Seele im menschlichen Körper, veranlaßt erscheint und weil Lactanz die Socratische Sentenz viel vollständiger als Jener sich aneignet und sie unter Hervorhebung verschiedner concreter Beispiele, wodurch alle Untersuchung naturwissenschaftlicher Fragen überhaupt verpönt zu werden scheint, auf eigenthümliche Weise reproducirt. Als Dinge, die ihrer Natur nach vom Menschen nicht gewußt werden könnten, führt er an: „ob die Sonne so groß sei, wie sie scheine, oder viel größer als die ganze Erde; ob der Mond kugelgestaltig oder hohl sei; ob die Sterne am Himmel festgeheftet seien, oder ob sie frei an ihm herumschweifen; ob der Himmel unbewegt sei oder sich mit unglaublicher Schnelligkeit umdrehe; wie dick die Erde sei und auf welchen Fundamenten sie ruhe". Doch sollte man auch hier nicht übersehen: 1) daß der christliche Cicero, wie auch sonst so vielfach, zum Theil den Spuren seines heidnischen Vorbilds folgt und daß der Formulirung seiner naturwissenschaftlichen Skepsis und seiner einseitigen Bevorzugung des ethischen Wissensbereiches überhaupt antik-philosophische, insbesondre aus der Akademie stammende Muster zu Grunde liegen; 2) daß er im Anschlusse an das oben Mitgetheilte ausdrücklich sagt: „Solche Dinge durch Disputiren oder Muthmaßungen begreifen zu wollen, das gleicht in der That dem Verfahren derer, die über eine weit entfernte, nie gesehene und nur dem Namen nach ihnen bekannte Stadt

Abhandlungen verfassen wollen," und auch im Folgenden den Unterschied zwischen dem, worüber sich nur Meinungen hegen lassen, und dem wirklich Wißbaren und Gewußten nachdrücklich hervorhebt; 3) daß er im zweitnächsten Kapitel das Werthvolle eines auf Empirie gestützten und dem gemeinen Nutzen der Menschen dienenden Wissens natürlicher Dinge bestimmt anerkennt.[5]) In diesem Sinne tadelt er im Eingang seiner Schrift De opificio Dei nur diejenigen Philosophen, welche das unsrer Sinnenwahrnehmung und empirischen Erkenntniß Unzugängliche, „was von uns weit entfernt ist und weder mit Augen noch Händen noch sonstigen Sinnen wahrgenommen werden kann", so besprechen, als hätten sie sichre und anschauliche Kunde davon. Dagegen betont er hier den Nutzen und das Anziehende einer näheren Betrachtung der natürlichen Verhältnisse des menschlichen Organismus, welche er denn auch in einer nicht nur von ziemlich gründlichem Studium des Varro, Plutarch, Galen, sondern auch von warmem Interesse und offnem Blick für das Sinnige, Schöne und Zweckvolle unsrer Leibesnatur zeugenden Weise darlegt, wie wir dieß unten noch näher zu zeigen haben werden.

Die gleichen Restrictionen erfordert auch das auf Augustin als Vertreter einer natur- und wissensfeindlichen Richtung bezügliche Urtheil, wie es auf verschiedne Aussprüche des großen Kirchenvaters basirt zu werden pflegt. Die schroffe Verwerfung der Annahme von Antipoden kann bei ihm sowenig wie bei Lactanz entschuldigt werden; sie läßt sich vom Vorwurfe, daß ihr ein grobes Mißverständniß der bekämpften Ansicht zu Grunde liege, kaum freisprechen und gehört in der That, wie auch die viereckige Welt-Tafel jenes Kosmas (s. unten, 4) zu denjenigen Proben patristischer Kosmologie, welche später als gewissermaaßen den Tiefpunct der altkirchlichen Geistesentwicklung bezeichnend zu erörtern sein werden. Auch das im letzten Buche seines Gottesstaats gefällte verwerfende Urtheil über den „grausamen und unmenschlich in menschlichem Fleische nach tiefverborgenen Geheimnissen forschenden und wühlenden Fleiß der Aerzte, die man Anatomen nennt," mag in mancher Hinsicht als ein Zeugniß für seine

Wissensfeindlichkeit citirt werden können. Doch ist, was diese letztere Stelle betrifft, auch die hohe Begeisterung im Auge zu behalten, womit der strömende Redefluß des Kirchenvaters unmittelbar vorher wie nachher die hohe Schönheit und wunderbare Harmonie des menschlichen Leibesbaus, wie überhaupt der mannigfachen Naturgaben, womit Gottes Huld uns umgeben, zu verherrlichen weiß. Bei einer andren Stelle (De Trinit. [l. IV, prooem.), worin sich ein nicht geringer Grad von Naturverachtung ausdrücken soll, ergibt sorgfältige Berücksichtigung des Zusammenhanges, daß jedenfalls nur eine relative, keine absolute Herabsetzung des Werthes der Erkenntniß natürlicher Dinge darin ausgesprochen liegt. Daß christliche Selbsterkenntniß und demüthiges Einsehen der eignen Schwäche und Ohnmacht wichtiger sei, „als der Gestirne unerkannten Bahnen nachzuforschen, der Erde Grundmauern und der Himmel Höhen zu ergründen," ist ein Ausspruch, den man einem kirchlichen Wahrheitszeugen von dem tiefen Lebensernste eines Augustin am wenigsten verübeln sollte. Und wenn wirklich darin, sowie in dem beigefügten paulinischen Worte vom „blähenden Wissen und der erbauenden Liebe" ein wissensfeindlicher Zug ausgeprägt läge, so darf darum der zahlreichen Zeugnisse für die wundervolle Schönheit des Universums, die herrliche Harmonie seiner Theile, der kleinsten wie der größten, die kunstvolle Anlage und Ordnung des Weltganzen als der Grundlage und Voraussetzung des gleich herrlich geordneten Gottesstaates, nicht vergessen werden, die sich aus seinen Schriften zusammenstellen lassen und die in der That nichts weniger als einen finstren Naturverächter oder ästhetisch und philosophisch ungebildeten Wissensfeind in ihm zu erkennen geben.[6]) — Auch die berühmte Stelle im 10. Buche seiner Confessionen: „Und da gehen die Menschen hin, um anzustaunen die Gipfel der Berge und die gewaltigen Wogen des Meeres und der Flüsse weithin sich dehnenden Lauf und des Oceans Umkreisung und der Sterne Bahnen" rc. ist nicht etwa in naturfeindlicher Tendenz geschrieben. Sie redet von der menschlichen Bewunderung der angeführten Gegenstände als von

etwas Natürlichem und Wohlberechtigtem, worüber freilich die wunderbare Beschaffenheit des menschlichen Gedächtnisses, das die Bilder aller dieser großen Wunder des sichtbaren Kosmos in sich aufzunehmen und zu bewahren vermöge, nicht zu vergessen sei. Der äußeren Schöpfungswunder wird gedacht, um sie mit denen der inneren Welt des Bewußtseins zu parallelisiren, nicht um sie neben diesen herabzusetzen oder zu verkleinern. Daß Petrarca durch die Schilderung, als er sie einst angesichts der schneeigen Alpengipfel, der Rhone und des Mittelmeers auf dem Mont Ventoux las, tief ergriffen wurde und vielleicht damals den Impuls zur späteren Abfassung seiner „Gespräche mit Augustin“ empfieng, ist bei der eigenthümlichen Schönheit der tiefsinnigen Betrachtung begreiflich.

Der Vorwurf der Naturfeindlichkeit ist insbesondere auch den Vertretern ascetischer Lebensrichtung, den Einsiedlern und Mönchen des kirchlichen Alterthums, verschiedentlich gemacht worden. Sieht man von einzelnen Ausnahmefällen ab, wo der altchristliche Kasteiungseifer sich bis zum Extrem buddhistischen Selbstvernichtungstriebes steigerte, so kann kaum etwas Ungegründeteres und Ungereimteres gedacht werden, als jene Beschuldigung. Weder die Väter der Wüste im Nilthal, am Sinai und im Hauran, noch die Waldbrüder im gallischen und germanischen Abendlande verdienen dieselbe; was sie dem menschlichen Verkehre zu entrinnen trieb, war eher ein leidenschaftlich starker Zug zur Natur hin, als feindseliges Verhalten gegen sie. Unter den Motiven womit die Lobredner des monastischen Lebens wie Basilius, Hieronymus, Gregor dasselbe zu empfehlen, oder seine Schutzredner wie Athanasius, Chrysostomus, Eucherius es zu vertheidigen wissen, spielt die Schönheit und Lieblichkeit der einsamen Zufluchtsstätten, wo fern vom Gewühl der verderbten Welt das Lob des Herrn gesungen wird, eine keineswegs ganz geringe Rolle. Es ist nicht bloß der Reichthum biblischer Erinnerungen, den die Stätten des heiligen Landes darbieten, sondern auch seine stille landschaftliche Schönheit, was Hieronymus als Mittel zur Weckung von Sehnsucht nach den Einsiedeleien desselben zu verwen-

den weiß. „Hier ist Christi Stadt, hier ist alles ländlich," schreibt er der Marcella nach Rom, „hier unterbricht nur Psalmengesang die beständige Stille. Wohin du dich wenden magst, da hörst du den Arbeiter am Pfluge sein Halleluja singen. Durch Psalmen unterbricht der im Schweiße des Angesichts arbeitende Schnitter sein Geschäft, und der Winzer, dieweil er mit krummer Hippe den Weinstock beschneidet, singt ein Loblied Davids. Bergreich und hochgelegen ist dieß Land, das, je mehr es der Schönheiten und Genüsse dieser Welt entbehrt, um so reicher ist an Ergötzungen des Geistes!" Der mächtige Zug zum seligen Jenseits hin, verbunden mit der der altchristlichen Literatur überhaupt vielfach anhaftenden rhetorischen Ueberschwenglichkeit läßt ihn sowohl wie jene andern Panegyriker des Ascetismus, nicht selten die spirituelle Seite desselben stärker betonen, als seinen natürlichen Hintergrund, so daß, mit des Hieronymus Worten an Heliodor ausgedrückt, „die in der Einöde blühenden Blumen Christi und die Steine der großen Königsstadt der Offenbarung" ganz oder fast ganz an die Stelle der irdischen Landschaftsmotive treten.[7]) Doch lassen selbst solche Schilderungen den Sinn für das Wonnige und Anmuthige der den Ausgangspunkt der frommen Betrachtung bildenden irdischen Scenerie durchblicken. Und wenn die beliebten Vergleiche der von Mönchen bevölkerten Wüsten mit einem Paradiese bisweilen, ja vorherrschend mit Rücksicht auf das unablässige Gebetsleben und die die Chöre der Engel anticipirenden Lobgesänge der frommen Väter formulirt erscheinen, so wird hie und da doch auch der sichtbare Schauplatz des andächtigen Treibens als paradiesisch geschildert. Ambrosius redet von den mit Einsiedlerhütten besäeten Inseln des Mittelmeeres als von einer Perlenschnur, die Gott über das Meer hingeworfen; der auf ihnen ertönende Hymnengesang mische sich mit dem sanft murmelnden Geräusche der diese glücklichen Gestade bespülenden Wellen. Eucherius von Lyon beschreibt die durch die Mönche des Honoratus besiedelte Insel Lerinum als „von Wasserquellen sprudelnd, von Blumenschmuck erglänzend, mit lieblichen Düften erfüllt," kurz als „ein Paradies für ihre Besitzer bildend."[8]) — Daß Benedict, der große Mönchs-

patriarch des Abendlands, in mehr als nur Einer Richtung sich als Naturfreund bethätigte, ist wenigstens wahrscheinlich, wenn auch nicht so direct bezeugt, wie dieß römischerseits oft angenommen wird. Die Wahl des Monte Cassino zur Stätte seiner Haupt-Klostergründung flößte seinen geistlichen Söhnen und Enkeln jene Vorliebe für hochgelegne, weithin ins Land ausschauende Ansiedelungen ein, um deren willen der bekannte Gedenkvers seinen Orden als „Liebhaber der Berge" neben dem des hl. Bernhard als „Liebhabers der Thäler" feiert.[9]) Er mag aber wohl auch, mit seinem gelehrteren Zeitgenossen Cassiodor wetteifernd, schon ein gewisses Interesse für solche Studien wie Natur- und Heilkunde in seinen Zöglingen geweckt und so den Grund für die schon im Mittelalter theilweise bedeutenden Leistungen seines Ordens auf diesen Gebieten gelegt haben. Empfänglichkeit für landschaftliche Reize und Sinn für anmuthig veredelnde Einwirkung auf die Natur erscheint dem gesammten abendländischen Mönchthum, dem benedictinischen wie dem vorbenedictinischen eigen. Von des hl. Martinus Klostergründungen in der Loiregegend bis zu Gallun's Niederlassung mit seinem Gefährten Hiltibad in idyllischer Waldeinsamkeit am Steinachflüßchen bieten die Mönchsannalen und Heiligenacten aus grauer frühmittelalterlicher Zeit eine Reihe anmuthiger Züge dar, die dem zur Bestätigung gereichen. Selbst die vielen den angeblichen Verkehr dieser Heiligen mit den Thieren der Wildniß, mit Bären, Hirschen, Wölfen, Büffeln, Raben, Fischen rc. betreffenden Sagen sind als Zeugnisse für die Natursinnigkeit des frommen Geschlechts, in dessen Andachtsleben man messianische Orakel wie Jesaj. 11 und 65 oder typische Züge wie 1 Mos. 2, 19 f.; Mark. 1, 13 erfüllt glaubte, nicht ohne eine gewisse Anziehungskraft und ideelle Wahrheit. Graf Montalambert hat seiner Geschichte der Mönche des Abendlands von Benedict bis auf Bernhard durch Zusammenstellung einer Reihe hieher gehöriger Legenden ein in seiner Art recht reizvolles Kapitel unter der Ueberschrift: „Die Mönche und die Natur" einverleibt. Wenn er damit ein Mehreres als sagengeschichtlich interessantes und poetisch verwerth-

bares Material in schöner Verarbeitung geboten zu haben meinte, so täuschte ihn allerdings seine ultramontan befangene Weltansicht. Aber eine tiefere symbolische Bedeutsamkeit wohnt diesen schon bei Antonius und Hilarion, den Urvätern des Mönchthums im constantinischen Zeitalter, auftretenden paradiesischen Thierlegenden jedenfalls inne. Und auch einer höheren culturgeschichtlichen Betrachtungsweise mag es nicht ganz ungerechtfertigt erscheinen, wenn um der darin ausgeprägten innigen Beziehung des altkirchlichen Mönchslebens zum Naturleben willen jenem Abschnitte der jesajanische Vers als Motto vorgesetzt wurde: „Aber die Wüste und Einöde wird lustig sein und das Gefilde wird fröhlich stehen, und wird blühen wie die Lilien.“[10])

---

2. Natursymbolik und Allegoristik der Kirchenväter. Die Anfänge der Clavis- und Physiologus-Literatur.

In bewundernden Naturbeschreibungen gelegentlicher Art, wie wir sie im Bisherigen vorläufig betrachtet, erschöpft sich das Interesse der Väter an der Natur keineswegs. Ein weites Feld für religiöse Werthschätzung und Verwendung der Gegenstände des sichtbaren Kosmos thut sich ihnen in der Bildersprache der heil. Schrift und in den sich nahelegenden Fortbildungen und Nachahmungen derselben für ihre praktisch-kirchlichen und ascetischen Zwecke auf. Ein solches Fortbildungsverfahren würde an sich unbedenklich gewesen sein und sogut wie jede andre Entwicklung in der Schrift enthaltener urbildlicher Normen und Principien heilsame Früchte fürs kirchliche Leben zu zeitigen vermocht haben. Aber ein dem christlichen Geiste ursprünglich fremdes Element mischt sich frühzeitig bei. Die innerlich unwahre und ungesunde Allegoristik des alexandrinischen Hellenismus mit ihrer den Geist der Offenbarungsurkunden fälschenden, bodenlos willkürlichen Geschichtsbetrachtung hält schon bei den Schriftstellern der nächsten Zeit nach den Aposteln ihren Einzug und überwuchert ihren Anschauungskreiß mit einer Fülle pseudochristlicher Dar-

stellungsformen. Die voreilige Vermählung antik-heidnischer mit alttestamentlichen Ideen, wie sie Philo mit einer die früheren Vorgänger sämmtlich verdunkelnden Virtuosität vollzogen, wird im Dienste der christlichen Interessen nachgeahmt und sie verfehlt nicht, ihre schädlichen Wirkungen auch hier zu bethätigen und mit ihren unreifen Früchten die kirchliche Lehrtradition in zunehmendem Maaße zu inficiren. Die den Platonikern und Stoikern nachgebildeten Allegorisirungskünste sammt den rabbinischen Einfällen und midraschistischen Fündlein des Alexandriners werden zwar zum Theil sehr geschickt dem christlichen Standpunkte angepaßt, namentlich als Beweismittel für die Messianität Jesu scharfsinnig verwerthet. Aber wahre Förderung erfährt die kirchliche Lehrweise nach keiner Seite hin durch dieses Verfahren, und zumal die dadurch üblich werdende religiös-ästhetische Würdigung der Naturdinge wirkt wesentlich nur hemmend und trübend auf die weitere Entwicklung der christlichen Weltansicht.

Uns interessirt natürlich nur diese letztere Seite des betr. Entwicklungsganges. Die Darstellung der Geschichte des Allegorismus an und für sich überlassen wir den Historikern der Schriftexegese oder der Hermeneutik. Nur seine Beziehungen zum physikotheologischen Gebiete sind hier hervorzuheben.

Schon Pseudo-Barnabas gibt sich als einen gelehrigen Schüler Philo's zu erkennen, der den Meister in spiritualistisch verflüchtigenden Deutungen und Allegorisirungs-Kunstgriffen mehrfach fast überbietet. Schon er leitet jene ebenso spielende als mystisch-überschwengliche Betrachtungsweise der alttestamentlichen Heilsgeschichte ein, wonach jeder rothe Faden auf Christi Blut, jedes hölzerne Geräth oder jeder Baum auf das Kreuz, jeder Quell oder Fluß auf die heilige Taufe gedeutet wird. Einige seiner hiehergehörigen Schilderungen sind nicht ganz ohne Reize, z. B. die im 11. Kapitel, wo der an Wasserbächen gepflanzte Fruchtbaum des 1. Psalms, die herrlichen Lebensbäume des ezechielischen Tempelstromes und einiges Andre derartige als gemeinsame Typen des Lebensholzes auf Gol-

gatha und des Wassers der Taufe erscheinen. Aber vieles Andre ist gänzlich abgeschmackt und wetteifert an Willkürlichkeit mit den tollsten Sprüngen rabbinisch-midraschistischer Phantasie. So nicht bloß die oft citirte gematrische Deutung der 318 Knechte Abrahams auf Jesum den Gekreuzigten, sondern z. B. auch die Erklärung des „Landes das von Milch und Honig fließt" (3 Mos. 20, 24) als gleichbedeutend mit Adam, d. h. mit der durch die Erlösung erneuerten und im Glauben durch die Kraft des Wortes lebenden reinen Menschennatur. Seine Deutung der levitischen Speiseverbote erinnert ganz an die des Aristeasbriefs, welche bei Philo wiederkehrte und weiter ausgebildet wurde (B. I, K. 4 z. Anf.). Er mischt hier aber aus ungewisser Quelle noch einiges Neue, nicht minder Abenteuerliche ein, und gewinnt so eine stattliche Reihe der absurdesten Thierfabeln. So vom Tintenfische, der ein Bild zum Höllenabgrunde verdammter Gottloser, niemals aus der Tiefe des Meeres emportaucht; vom Hasen, der alljährlich eine neue Oeffnung bekommt, so daß die Zahl seiner Löcher die seiner Jahre anzeigt; von der Hyäne, die jährlich ihre ehebrecherische Natur wechselt und bald männlich bald weiblich wird; vom Wiesel, das ein Bild unsaubrer Menschen „durch den Mund trächtig wird."[11])

Derartige Abgeschmacktheiten kehren zwar nicht bei allen folgenden Schriftstellern in gleichem Uebermaaße wieder, doch citiren einige schon der Nächstfolgenden, wie z. B. Clemens v. Alexandrien, Einzelnes davon als ein Muster ächtgeistlicher Deutung natürlicher Dinge. Und um solcher Proben wissenschaftlicher Unkritik und Absurdität willen etwa den apostolischen Ursprung oder das hervorragende Ansehen des Schriftstücks zu bezweifeln, kommt vollends Keinem in den Sinn. Was einmal von vermeintlich so ehrwürdiger Seite her in Umlauf gesetzt worden, verbleibt der Ueberlieferung als stereotypes Element, wird zum Dogma, und treibt als erschreckend fruchtbarer Keim immer neue üppige Schößlinge.

Justin der Märtyrer verpflanzt das unheilschwangere Danaergeschenk jüdisch-heidnischen Ursprungs auf den Boden der apologe-

tischen Literatur. Nicht um den Standpunkt des Gesetzes zu vertheidigen, sondern in der entgegengesetzten Absicht, läßt er seinen Orthodoxen dem Juden Trypho die Angriffe aufs Christenthum mit gleichartigen, aber weit schärfer und gewandter geführten Waffen zurückzahlen. Ihm sind die beiden Böcke des Versöhnungstages weissagende Sinnbilder der ersten und der zweiten Parusie des Herrn; das Passahlamm gilt ihm insofern als Typus Christi, als das Beschmieren (χρίεσθαι) der Thüren mit seinem Blute auf den Christusnamen hindeutet; das aus reinem Waizenmehl bestehende Reinigungsopfer der Aussätzigen weissagt ihm auf das heil. Abendmahl, und die 12 Schellen am Hohenpriesterrocke auf die 12 Apostel. Aber auch den heidnischen Kaisern sucht er zu zeigen, wie der an den Weinstock gebundene Esel im Segen Jakobs 1 Mos. 49, 10 einerseits auf Jesu Einzug in Jerusalem weissage, andrerseits aber auch der hellenischen Bacchusmythe, sowie, wegen Verwechslung des Esels mit einem Pferde, der Sage von Bellerophon und seinem Pegasus zu Grunde liege; wie ferner die „schwangere Jungfrau" Jes. 7, 14 den Anlaß zur Sage von Danae, der Mutter des Perseus, und das Psalmwort: „er freut sich wie ein Held zu laufen seinen Weg" Ps. 19, 6 den Anlaß zur Sage von den Wanderungen des Herakles durch alle Länder der Welt gegeben habe; wie das Kreuz des Erlösers in jenem Weinstocke des Jakobssegens, sowie in der „Herrschaft auf der Schulter" des wunderbaren Königssohnes Jesaj. 9, 6 geweissagt sei; wie das „von Zion auszusendende Scepter des Reiches" in Ps. 110, 2 das Wort der apostolischen Verkündigung bedeute &c.[12]). Von Justin an werden diese Deutungen, — hie und da noch vermehrt durch neue Entdeckungen ähnlicher Art sowie vor allem durch zweideutig gleißende Kleinodien aus dem sich immer ausgiebiger erweisenden Schatze der Apokryphen und der Sibyllenliteratur — zum Gemeingute aller Apologeten. Sie fehlen fortan kaum in einer ausführlicheren Schutzschrift für das Christenthum wider Juden oder Heiden.

Hie und da finden Fortbildungen des sich immer reicher an=

sammelnden traditionellen Bildervorraths in der einen oder anderen besonderen Richtung statt. Wie Irenäus und Tertullian die das allegoristische Verfahren der urchristlichen Apologeten an tollen phantastischen Extravaganzen weit überbietende Willkür-Exegese der Gnostiker rügen und widerlegen, so kehrt Cyprian das Brillantfeuer seiner Rhetorik hauptsächlich wider die Schismatiker, denen gegenüber er die Grundeigenschaften der katholischen Kirche, insbesondere ihre nothwendige Einheit, Untheilbarkeit und feste Geschlossenheit, an der Hand alttestamentlich-prophetischer, wie evangelischer und paulinischer Gleichnisse vom Gottesreiche in geistsprühender, aber theilweise auch üppiger und überladener Rede zu entwickeln weiß. Ihm ist die Kirche die Arche oder das Schiff Christi, seine Heerde, sein Lager, sein Tempel, sein Saatfeld, sein Weinstock oder Weinberg, sein heiliger Leib, sein unzertheilter Rock (Joh. 19, 23), seine Eine Taube und Geliebte (Hohesl. 5, 12; 6, 8 ꝛc.). Die Schismatiker sind ihm gefährliche Stürme und Wirbelwinde, räudige Schafe oder reißende Wölfe, Kriegsfeinde oder auch abtrünnige Krieger und Ueberläufer, unnütze Bausteine oder schlechte thönerne Gefäße, Unkraut oder Spreu unter dem ächten Waizen, unfruchtbare Zweige oder pestbringende Giftgewächse, Wunden, Krankheiten oder Flecken am Leibe der reinen Braut des Herrn, ꝛc. Was nur der Curialstil des späteren Rom an verherrlichenden Prädikaten für das Schifflein der Kirche einerseits und an Kraftkundgebungen des Abscheus gegen die häretischen Widersacher andrerseits zu gebrauchen pflegte: es keimt und wurzelt bereits in diesem ecclesiastischen Bilderschatze, wie ihn der karthagische Bischof, besonders in der Schrift „Von der Einheit der Kirche“ angesammelt hatte.[13]) Und wie frühzeitig derselbe unter den Anwälten und Herolden römischer Kirchensuprematie gelehrige Schüler fand, die viel directer, als ihm dieß hätte lieb sein können, zur Vereinerleiung der Kirche Roms mit der Kirche als solcher fortschritten, das zeigt u. a. jene merkwürdige Epistel des noch jugendlichen Hieronymus an Papst Damasus, die mit der schwülstigen Klage anhebt: „Weil das Morgenland durch altherge-

brachte Wuth und Feindschaft seiner Völker innerlich entzweit ist und den unzertheilten, von oben bis unten gewirkten Rock Christi in Stücke zerreißt; weil auch Füchse den Weinberg des Herrn verwüsten, also daß man inmitten der löcherichten Brunnen die versiegelte Quelle und den verschlossenen Garten kaum mehr zu erkennen vermag: so habe ich zum Stuhle Petri und zu dem vom Munde des Apostels gerühmten Glauben meine Zuflucht genommen und von ebendaher jetzt Speise für meine Seele begehren zu müssen geglaubt, wo mir einst die Kleider des Heiles zu Theil geworden. Und nicht die zwischen uns liegenden ungeheuren Flächen von Meer und Land konnten mich vom Aufsuchen der Einen köstlichen Perle abhalten: denn nur wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler", ꝛc. ꝛc.[14])

Für Beides, den richtigen Gebrauch wie den Mißbrauch des aus den prophetischen und apostolischen Schriften stammenden Bilderschatzes wurde bereits vor Mitte des 3. Jahrhunderts ein fester Kanon geschaffen, der rasch und leicht zur Herrschaft über die Theologie der gesammten Christenheit gelangte. Die Schule der Alexandriner, das kirchliche Gegenbild der häretisch-gnostischen Weisheit und der christliche Vorbote des Neuplatonismus, formulirte eine das allegoristische Verfahren legalisirende und specieller regelnde hermeneutische Theorie, die die Grundgedanken des Philonismus zwar dem kirchlichen Bedürfnisse möglichst anpaßte, aber im Großen und Ganzen sie doch unverändert ließ und so das Christliche in exegetischer Hinsicht mehr dem jüdisch-Hellenistischen, als umgekehrt dieses jenem annäherte. Die berühmte Lehre des Origenes vom dreifachen Schriftsinn sammt allen aus ihr herfließenden Auslegungsgrundsätzen und -regeln ist ein wesentlich philonisches Product. Der Dreiheit Leib, Seele und Geist soll das Verhältniß des buchstäblichen oder historischen zum moralischen (psychischen) und zum mystischen (pneumatischen) Sinne entsprechen. Der geistige oder uneigentliche Sinn — einerlei, ob moralisch oder mystisch, welche beide Modificationen ohnehin öfters ineinander übergehen — ist in jedem Falle der Hauptsinn; so oft der

bloße Wortsinn etwas Anstößiges bietet, etwas Gottes Unwürdiges besagt, muß er jenem andren ganz weichen. Es sind das lauter schon von Philo aufgestellte Grundsätze. Aecht philonisch sind aber nicht minder auch solche Specialitäten, wie die zahlensymbolischen Regeln von der Eins als Zahl der Tugend, der Zwei als Zahl der Spaltung und des Bösen, der Fünf als Zahl der Sinne und Sinnlichkeit, der Sechs und Zehn als Sinnbildern der Vollendung. Deßgleichen die Symbolik der verschiednen Naturgegenstände. Flüsse bedeuten himmlische Tugenden, Farben die Elemente, Gold die Weisheit, Bäume mit Früchten die Tugenden und guten Werke, Thiere die Leidenschaften, z. B. Ochsen die irdischen Affecte, Pferde die wilden Begierden, Tauben die leichtfertigen unstäten Gedanken ꝛc. Alles Männliche geht auf die zur Herrschaft über die Sinnlichkeit bestimmte Vernunft (den Nus), alles Weibliche auf die Sinnlichkeit (Aisthesis), u. s. f. Die ganze sichtbare Welt „belehrt uns über die unsichtbare; dieser Erdenschauplatz enthält lauter Abbilder der himmlischen Dinge, auf daß wir vermittelst dieser niederen Gegenstände zu dem, was droben ist, aufsteigen können . . . . . Gott hat, wie er den Menschen sich zum Bilde und Gleichnisse erschuf, so auch die übrigen Geschöpfe gewissen anderen himmlischen Urbildern als Gleichnisse nachgebildet.“ [15]) Allgemeinere Betrachtungen von der Art dieser letzteren enthalten gewiß eine tiefe und schöne Wahrheit; aber wegen einseitiger Hingabe an sein jüdisches Vorbild bringt Origenes diese Wahrheit nirgends zu organischer Entfaltung. Nicht die biblische Offenbarung, sondern eine halb heidnische halb auf biblischem Grunde stehende synkretistische Weisheit ist seine Lehrmeisterin bei der religiösen Deutung der Naturdinge. Im Hintergrunde seiner symbolischen Auffassung des sichtbaren Kosmos lauert jener verderbliche Spiritualismus, dem die Materie ein den gefallenen Menschenseelen strafweise auferlegtes Joch, ein das Geistige hemmendes Gefängniß, ein verunreinigender Mittelzustand ist. Und die logische Inconsequenz, Widerspruchsfülle und Verworrenheit, die mystische Unklarheit und Ueberschwenglichkeit der auf solchen Voraussetzungen fußenden Be-

trachtungen erstreckt ihre schädlichen Wirkungen über das gesammte Bereich seiner theologischen Weltansicht; sie ertödtet namentlich jeden Keim einer gesunden geschichtlichen Auffassung vom Werden und Wesen der göttlichen Offenbarung.

Die folgenden Hauptträger der kirchlichen Lehrüberlieferung, und zwar nicht bloß die Origenisten im engeren Sinne, sondern auch ein Theil der Syrer und nicht Wenige der nicht direct von Origenes her beeinflußten Abendländer, erwiesen sich als nur allzu gelehrige Schüler des großen Meisters der christlichen Allegoristik. Ephräm der Syrer überbietet, wenn nicht im Allegorisiren, doch jedenfalls im Typologisiren, vielfach die spielende Willkür der alexandrinischen Ausleger. Aber auch selbst einen Theodorus von Mopsuestia, den consequentesten Vertreter antiochenischer Nüchternheit, werden wir gelegentlich in annähernd philonischer Weise mit Thatsachen der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte umgehen sehen. Unter den Occidentalen war es neben Hieronymus insbesondere Augustinus, der das gesammte philonisch-origenistische Repertoir spiritueller Deutungskünste übernahm und theils durch methodologische Rathschläge (wie jenen im 2. Buche seines Werks „von der christl. Lehre" ertheilten, wo er Naturstudium als Mittel zum Verständniß der Räthsel der hl. Schrift empfiehlt), theils durch seine viel gelesenen, aber hinsichtlich ihrer tieferen Tendenzen meist wenig verstandenen großen Commentare und Predigten zum theologischen Gemeingute der Folgezeit machte.[16]) Ihre höchsten Triumphe feiert die blumenreiche Kunst in Anastasius des Sinaiten anagogischer Hexaëmeron-Deutung (s. B, 6) sowie in Gregors des Großen moralischer Hiob-Auslegung, der reichen Fundgrube, woraus die allegorisch-symbolische Schrift- und Naturdeutung des ganzen Mittelalters und noch des neueren Katholicismus vorzugsweise zu schöpfen liebt, hiebei zum Theil solcher Anthologieen, wie die s. g. Libri Gregoriales von Paterius und Späteren, als bequemer Schöpfgefäße sich bedienend.

Es lag nahe, die Früchte eines solchen Auslegungsverfahrens ihren exegetischen Vorrathskammern entnommen zu besonderen Samm-

lungen zu vereinigen. Die biblische Hermeneutik mit ihrer Theorie der mehrerlei Schriftsinne mußte gefördert, und die Befolgung jenes auf Naturstudien hinweisenden Rathes eines Augustin wesentlich erleichtert werden, wenn man die verschiedenen, allmählig traditionell gewordnen Deutungen übersichtlich zusammenstellte, um so zu lebendiger Anschauung zu bringen, was alles die einzelnen Naturgegenstände möglicherweise bedeuten könnten. Aber auch dem praktisch-erbaulichen Interesse mußte die Veranstaltung solcher Sammelwerke, gleichsam altkirchlicher Vorläufer der Scriverschen „Zufälligen Andachten Gottholds," sich zu empfehlen scheinen; und Mönchen, die sich weltlicher Lectüre zu enthalten hatten, boten solche nach den einfachsten Kategorien geordnete Verzeichnisse symbolischer Naturdeutungen eine Art von Ersatz für Theophrast und Dioscorides, Plinius und Aelian. Jenachdem das biblisch-hermeneutische oder dieses praktisch-erbauliche und zugleich naturwissenschaftlich-descriptive Interesse bei Veranstaltung der Sammlungen überwog, resultirten entweder C l a v e s Scripturae Sacrae: Schlüssel, Anleitungen zum geistlichen Schriftverständnisse, oder — Pflanzen- und Thierbücher, die wunderliche Literatur des s. g. P h y s i o l o g u s mit seinen beiden Unterarten, dem Bestiarius und dem Hortus sanitatis oder Kräuterbuche.

Gleich jenen Gregorial-Büchern gehört auch diese Clavis- und Physiologus-Literatur größtentheils erst dem eigentlichen Mittelalter an. Sie wird als ein mit seltsamen Phantasiegebilden geschmückter, von wildem Gestrüpp aller Art überwucherter Tummelplatz theologischer Streifzüge auf das Naturgebiet erst dort näher zu betrachten sein. Ihren frühesten Erzeugnissen nach reicht sie indessen wohl jedenfalls bis in die altkirchlichen Jahrhunderte zurück. Schon vor Origenes, im Zeitalter der Antonine, scheint Melito von Sardes in seiner Clavis das Wesentliche einer allegorisch-symbolischen Hermeneutik geboten zu haben; jedenfalls stand er als Exeget, wie sich aus den noch erhaltenen Fragmenten typologischer Betrachtungen über Genes. 22 ergibt, ganz auf dem Grunde philonischer Allegoristik, die dem Geheimsinne zu lieb das Geschichtliche völlig verflüchtigt. Die

vor 22 Jahren durch den gelehrten Benedictiner Dom Pitra in Bd. II. u. III. seines Spicilegium Solesmense als Melitos Clavis veröffentlichte Schrift setzt bereits den theologischen Einfluß Gregors des Großen und andrer noch späterer Vertreter der moralisch- mystischen Bibeldeutung voraus, gibt sich also als unächte Compilation aus mittelalterlicher Zeit, wie es scheint erst aus dem 11. Jahrhundert zu erkennen. Es scheint nicht einmal ein Kern ächt-melitonischer Elemente in ihr enthalten zu sein. Immerhin mag Melito's Clavis wohl schon der Ausführung eines ähnlichen Gedankens gewidmet gewesen sein, wie er in diesem gefälschten Product einer späteren Zeit verwirklicht vorliegt. Etwas Derartiges wie ein sachlich geordnetes Glossar mystischer Schriftauslegungen als Anleitung zu erbaulichem Verständnisse und Gebrauch der Bibel dürfte schon sie gewesen sein, nur ohne Zweifel viel kürzer als das von einer wahrhaft ungenießbaren Ueberfülle traditioneller geistlicher Formeln strotzende pseudomelitonische Machwerk.[17]) — Die unter den Schriften des Bischofs Eucherius von Lyon († um 450) vorfindliche Sammlung von Glossen oder „Formeln geistlichen Verständnisses" (Liber formularum spiritualis intelligentiae) scheint theilweise nach dem Vorbilde Melitos gearbeitet zu sein. Sie liegt noch in zwei Recensionen vor, von welchen die kürzere, aus 390 alphabetisch geordneten mystisch-typologischen Namendeutungen oder Glossen bestehende ein wohl erst von späterer Hand gefertigter Auszug aus der nach sachlichen Kategorien geordneten und reichhaltigeren längeren zu sein scheint.[18]) Das naturbetrachtende und -beschreibende Interesse tritt in diesem Werke, dem einzigen mit Sicherheit der altkirchlichen Periode zuzuweisenden seiner Art, hinter das hermeneutische ganz zurück. Die einzelnen gegebnen Deutungen oder Gleichungen erscheinen aufs Knappste gefaßt z. B. um nur einige Belege anzuführen: „Himmel = Apostel, oder = alle frommen Seelen, oder = heil. Schrift (für jede welcher Deutungen ein paar Schriftbelege beigesetzt sind); Wolken = Propheten, oder Heilige, oder auch = schlimme Zeiten; Vögel = Heilige, die mit ihrem Herzen nach Oben trachten, aber auch = überflüssige, leichtfertige

Gedanken"; Erde = Mensch; Fuchs = Ketzer, oder listiger Sünder, oder auch der Teufel; Esel = Menschenleib oder auch = Volk der Heiden; Maulwürfe = Götzen oder = Ketzer, die für die Wahrheit blind sind; Wurm = Christus im Stande der Niedrigkeit (Ps. 22, 7), u. s. f.

Vom „Physiologus" als altkirchlichem Vorbilde dessen, was wir jetzt „Biblische Naturgeschichte" oder Beschreibung der in der hl. Schrift vorkommenden Naturwesen mit beigefügter allegorisch-moralischer Nutzanwendung nennen würden, liegt uns keine die altkirchliche Urform unentstellt aufweisende Recension mehr vor. Aber die zahlreichen verschiednen Bearbeitungen aus dem Mittelalter weisen, besonders da es außer griechischen und lateinischen auch syrische, armenische, ja selbst äthiopische und arabische Texte giebt, mit Sicherheit auf das kirchliche Alterthum, und zwar ungefähr wohl auf das 5. Jahrhundert als Entstehungszeit der Urgestalt zurück. Daß Melito's Zeitgenosse Tatian den ältesten Physiologus verfaßt habe, ist eine gänzlich ungegründete Vermuthung. Eine bei Origenes vorkommende Erwähnung eines „Physiologus", d. h. eines Naturkundigen, pflegt nur mißverständlicherweise auf ein Buch von der Art der späteren Producte jenes Namens bezogen zu werden. Dasselbe ist mit einer solchen Erwähnung bei Epiphanius der Fall, der obendrein in der Mehrzahl von „den Physiologen" (Naturkundigen) redet. An seinen Namen haben sich Producte der späteren Physiologus-Literatur ungefähr mit demselben Rechte angelehnt, wie jene mittelalterlichen Claves an den des Melito. Auch sein Freund, Bischof Philo von Carpasium auf Cypern, scheint lediglich vermuthungsweise, wegen des mystisch-symbolischen Charakters seiner Auslegung des Hohenliedes, später hie und da, besonders in der armenischen Tradition, als Urheber der ältesten Gestalt des Physiologus bezeichnet worden zu sein. Daß diese indessen einer nicht viel jüngeren Zeit, also wohl noch dem 5. Jahrhundert, angehört, scheint nach den Forschungen Pitra's, Cahiers und Andrer überwiegend wahrscheinlich. Eine nähere Charakteristik des Inhalts und der Tendenz dieser merkwürdigen Literatur-

gattung muß unsrer Darstellung des Mittelalters als der Zeit ihrer Entfaltung zu voller Reife und zu beträchtlicherem Einflusse, vorbehalten bleiben. [19])

---

3. Propädeutische Naturtheologie und Teleologie der Kirchenväter. Celsus und Origenes.

Neben der symbolisch-mystischen wird auch jene verständigere und nüchternere religiöse Betrachtung der Natur ziemlich angelegentlich in der altkirchlichen Literatur gepflegt, welche die Erkenntniß Gottes aus der sichtbaren Schöpfung oder aus den Thatsachen des natürlichen Bewußtseins als Vorstufe der geoffenbarten Gotteserkenntniß geltend macht. Besonders den Apologeten gegenüber dem Heidenthum lag es nahe, mittelst solcher propädeutischer oder fundamentaltheologischer Betrachtungen das Naturgebiet als Rüstkammer zur Gewinnung von Beweisen theils fürs göttliche Dasein gegenüber dem gottleugnenden Atheismus, theils für die Einheit, Absolutheit und Geistigkeit Gottes gegenüber dem naturvergötternden Polytheismus (oder auch dem Dualismus orientalischer Religionen) in Anspruch zu nehmen. Der ersteren Tendenz diente vorzugsweise ein historisch-psychologisches und moralisches, der letzteren überwiegend ein teleologisches und kosmologisches Beweisverfahren.

Der moralische Beweis fürs göttliche Dasein, in enger Verbindung mit dem historisch-psychologischen, hat — nach kürzeren Andeutungen bei Justin, Theophilus und Minucius Felix — seinen vorzugsweise beredten und gleichsam classischen Ausdruck in Tertullians Büchlein „vom Zeugnisse der von Natur christlichen Seele" gefunden. Die auch bei den Heiden im alltäglichen Verkehr häufig gebrauchten Redensarten wie „Gott sieht alle Dinge," „ich stelle es Gotte anheim," „Gott vergelt's," „Gott wird zwischen uns richten," „Gott segne dich" ꝛc. werden hier als unmittelbare Belege dafür geltend gemacht, wie wenig der natürliche Mensch sich von dem ihm

angeborenen Gottesbewußtsein loszumachen vermöge. Aehnliche Zeugnisse der Art lege das Gewissen der Menschen insgemein für die Thatsachen der Unsterblichkeit, der jenseitigen Vergeltung, ja selbst der Auferstehung ab. Das Trachten heidnischer Helden, wie die Curtier und Regulus, nach hohem Ruhme, den sie doch im Diesseits nicht mehr zu genießen im Stande waren; die Sitte, von Verstorbenen als von „sicher Geborgenen" (securi) oder auch von „Armen" (miselli) zu reden, sowie noch so mancher Ausdruck, worin sich die Ahnung eines seligen oder eines unseligen Looses im Jenseits kundgebe; die in gewissen Beschwörungsformeln, Verwünschungen ꝛc. hervortretende unwillkürliche Furcht vor dem Bösen und den Dämonen als Vollstreckern des göttlichen Gerichts; die auf theure Abgeschiedne bezügliche Redensart: „er ist gegangen und wird wiederkommen" (Abiit iam et reverti debet) — dieß und Aehnliches der Art bezeuge die unwillkürliche Anerkennung der geoffenbarten Lehren vom jenseitigen Leben im Kreise auch der natürlichen Menschen. Es seien aber diese Zeugnisse nicht etwa vereinzelte, bloß einer Sprache oder Nation angehörige, sondern ganz allgemein bei allen Völkern vorkommende; sie bilden in ihrer Gesammtheit „ein neues Zeugniß, das bekannter ist als die Schrift, mehr gäng und gebe als irgend eine Lehre, allgemeiner als jede Veröffentlichung, größer als der ganze Mensch, weil eigentlich in dem bestehend, was der Mensch ist." Das Ganze schließt mit einer ergreifenden Hinweisung auf die Unentschuldbarkeit der natürlichen Menschenseele gegenüber Gott als heiligem und gerechtem Richter. „Du bezeugtest Gott, und suchtest ihn doch nicht; du verwünschtest die Dämonen, und riefst sie doch (als Götter) an; du redetest vom Gericht, und glaubtest es doch nicht; die Höllenstrafen setztest du voraus, und scheutest sie doch nicht; wie eine Christin dachtest du, und doch verfolgtest du die Christen!" — Auch in seinen übrigen Schriften kehren Bezugnahmen auf diese natürliche Gotteserkenntniß, die „ursprüngliche Mitgift der Seele," wie er sie gegenüber Marcion einmal nennt, des Oefteren wieder.[20])

Cyprian, Arnobius, Lactanz, Hieronymus, Augustin, Prosper und andre Abendländer wiederholen Tertullians Gedankengang verschiedentlich modificirt, unter specieller Hervorhebung bald des ethisch-psychologischen Moments, — jener Eigenthümlichkeit des natürlichen Gottesbewußtseins, wonach es dem Menschen „angeboren und von Geburt her anhaftend, ja sozusagen schon im Mutterschooße eingedrückt und eingepflanzt ist" (Arnobius) —, bald der historischen Thatsache, daß die Existenz eines höchsten göttlichen Wesens von Alters her durch die Dichter und Weisen aller Völker bezeugt sei, da diese, „von Natur und Vernunft geleitet, die sich ihnen aufdrängende göttliche Klarheit wahrnehmen mußten" (Lactanz) und da „das ins Herz geschriebne Gesetz sich auf alle Nationen erstreckt und keinem Menschen unbekannt blieb" (Hieronymus).[21]) Unter den Griechen ists namentlich Tertullians Zeitgenosse Clemens v. Alexandrien, der bei der Thatsache der Allgemeinheit und des tiefen Eingewurzeltseins der Gottesidee schon im Bereiche des natürlichen Erkennens und Bewußtseins mit Vorliebe verweilt. „Allen Menschen zumal, vor allem aber den höherer Vernunfterkenntniß Nachtrachtenden, erscheint ein göttlicher Keim oder Funke eingesenkt; weßhalb sie auch wider Willen den Einen unvergänglichen und ewigen Gott anerkennen, ihn der jenseit der Himmel ebensowohl wie in ihrer eignen innersten Wahrnehmung allezeit und wahrhaftig zugegen ist." Wie in seiner Mahnrede an die Hellenen, so und noch viel eingehender in seinen Stromata, besonders im 5. Buche derselben, hebt er diese Wahrheit von der natürlicherweise und ohne Unterricht den Menschen eingepflanzten Erkenntniß ihres Schöpfers hervor. Es ist eigentlich unzulässig und strafwürdig, Beweise zu verlangen bei dem Offenkundigen der Sache. „Im ganzen Menschengeschlechte, unter Griechen und Barbaren, ist kein Volk, kein Stand, nicht Bauern, nicht Nomaden, noch Städter, die leben könnten, ohne daß eine Ueberzeugung von einem höheren Wesen in ihnen von vornherein festgewurzelt wäre. Jedes Volk, wie im Osten so im äußersten Westen, im Norden wie im Süden, hat daher eine und dieselbe Urerkennt-

niß (πρόληψιν) vom Urheber und Herrscher des Alls, da ja dessen allgemeinste Thätigkeit auf gleiche Weise sich überallhin erstreckt." — Weiterhin sind es besonders Athanasius, beide Gregore, Chrysostomus, Cyrill der Alexandriner und noch Johannes von Damaskus, denen sich bedeutsame Zeugnisse für die Wahrheit entnehmen lassen, daß wir „zur Erkenntniß Gottes eigentlich nichts als uns selbst bedürfen, für die der Weg zu Gott ein nicht außerhalb und fernab gelegener, sondern ein innerlich im Herzen gegebener ist" (Athanasius), kurz daß „das Wissen um Gottes Sein Allen natürlicherweise von Gott selbst eingepflanzt ist" (Joh. v. Damask.).[22])

Auch betreffs ihres teleologischen Beweisverfahrens, das von der sinnvollen Einrichtung und planvollen Leitung des Naturganzen ausgehend die Einheitlichkeit und absolute Weisheit des höchsten Lenkers und Ordners erschließt, herrscht eine durchgreifende Uebereinstimmung in der Tradition der Väter. Es ist die Betrachtung der Welt als eines wundervollen Kunstwerks mit der sich unmittelbar daraus ergebenden Folgerung eines unsichtbaren höchsten Künstlers dieses Kosmos, der wir, wie schon in jenen früher (K. 1) angeführten Aussprüchen eines Clemens von Rom und des Diognetbriefs, so bei einer langen Reihe späterer Zeugen begegnen. Zu den wichtigsten gehört Minucius Felix in jener einem bekannten ciceronianischen Muster nachgebildeten schönen Schilderung des 18. Kapitels seines Octavius: „Betrittst du ein Haus, worin du alles aufs Beste geordnet und geschmückt siehst, so wirst du fürwahr auf einen Herrn desselben, der weit höheren Werthes als das Haus selbst und sein Inhalt, schließen müssen; ebenso nöthigt dich im weiten Hause dieser Welt der Hinblick auf Himmel und Erde und deren vorsehungsvolle gesetzmäßige Anordnung, an einen Herrscher und Vater des Alls, herrlicher als die Gestirne und als Alles in der Welt, zu glauben;" sowie in der sich hieranschließenden, schon etwas schwächeren Argumentation gegen polytheistische oder dualistische Zertrennung des Einen göttlichen Wesens: „Sieh doch auf das Uebrige! Eine Königin steht den Bienen vor, Ein Führer geht den Heerden

der Thiere, Ein Lenker den Schwärmen des Wildes voran; und du dürftest glauben, daß im Himmel die höchste beherrschende Macht über Alles getheilt und zerspalten sei, da es doch offenbar ist, daß Gott der Vater aller Dinge weder Anfang noch Ende hat?" — Aehnliches findet sich bei dem gleichzeitigen Theophilus, der seinem Autolykos insbesondre die Beispiele eines wohl ausgerüsteten Schiffs und eines trefflich verfaßten und regierten Staates oder bürgerlichen Gemeinwesens als Analogieen für das durch die Unübertrefflichkeit seiner Einrichtungen auf einen göttlichen Regierer hinweisenden Weltalls vorführt. Ferner bei Cyprian, Lactanz, Hieronymus, den abendländischen Nachfolgern des Minucius Felix, sowie bei den Orientalen Athanasius, Gregor v. Nazianz, Cyrill v. Jerusalem, Theodoret u. A. Unter diesen Späteren verdienen besondere Hervorhebung Lactanz, wohl der Sachkundigste unter den kirchlichen Gegnern epikuräischer Zweckleugnung und Zufallslehre; Athanasius, der in seiner Schrift „wider die Heiden" (K. 34—39) schön zeigt, wie der sichtbare Kosmos, und zwar vermöge der höchst weisen Einrichtung, die der göttliche Logos ihm gegeben, in seiner harmonischen Ordnung den Einen göttlichen Herrn und Schöpfer verherrliche; sowie der ältere Cyrill, dessen 9. Katechese ihre teleologische Betrachtung der in den Creaturen ersichtlichen Weisheit und Güte Gottes an die biblische Schöpfungsgeschichte anknüpft und deßhalb unten, im kosmogonischen Theile dieses Buchs, noch näher zu betrachten sein wird.

Die Teleologie der Kirchenväter zeugt in vielen ihrer Ausführungen von sinniger Beobachtungsgabe und rhetorischem Geschick, aber sie ist nicht frei von mancherlei Schwächen. Ihre Betrachtungen bleiben in der Regel bei allgemeinen Gesichtspunkten stehen; sie laufen dabei zuweilen Gefahr, in Trivialitäten zu verfallen und die von den Vorgängern vorgetragenen Beispiele und Gesichtspuncte mehr oder minder mechanisch zu reproduciren. Neben treffend gewählten Vergleichen bringen sie gelegentlich recht schwache Analogieen in Anwendung, wie dieß u. a. in der oben citirten Stelle

aus K. 18 des „Octavius" der Fall ist, wo die für die Einheit des göttlichen Lenkers der Welt beigebrachten Exempel aus dem Thierleben, obwohl von späteren Nachahmern offenbar sehr bewundert, doch kaum als zweckmäßig gewählt gelten können. Geradezu abgeschmackt lautet es, wenn Ambrosius einmal, gelegentlich einer Hervorhebung der Zweckmäßigkeit des menschlichen Leibesbaus und seiner Organe betreffs des Ohrenschmalzes sagt: „Selbst der Schmutz der Ohren ist nicht ohne Nutzen, denn derselbe bindet die gehörte Stimme gleichsam fest, so daß das Gedächtniß und die Annehmlichkeit des Gehörten besser haften!" (vgl. unten B, 7). Die Willkürlichkeit der allegorisirenden Schrift- und Naturbetrachtung übt hier, wie in anderen Fällen, ihre nachtheilige Einwirkung; gestört durch die üble Angewöhnung des Verwechselns von Bild und abgebildeter Sache, oder des Herbeiziehens äußerlich bestechender aber innerlich unwahrer Parallelen, gelangt der teleologische Gedankengang nicht zu correcter Durchführung. Vor allem aber ist es ein von den altheidnischen Lehrmeistern der Teleologie, von Socrates, Aristoteles, Cicero her überkommenes Erbstück, unter dessen übler Einwirkung das Räsonnement der Väter mehrfach leidet. Die Erörterungen über den Zweck der Naturdinge werden meist in allzu kurzsichtiger Weise und von zu engem Gesichtskreise aus angestellt. Die angeblichen oder wirklichen sinnvollen Einrichtungen und nützlichen Eigenschaften der Dinge werden zu direct und einseitig in Beziehung zum Nutzen des Menschen gesetzt, oder auch dazu gemißbraucht, Gott Absichten, Bestrebungen und zweckmäßige Veranstaltungen nach Menschenart anzudichten. Wird so einerseits das naturökonomische und heilsökonomische Verhalten Gottes zur Welt nach gewissen anthropomorphistischen Gesichtspunkten eingeengt, so gelangt andererseits die eigenthümliche Bedeutung und selbständige Geltung der Naturobjecte nicht genügend zur Erkenntniß. Naturalistischen Skeptikern gegenüber, welche die kirchlicherseits festgehaltenen teleologischen Gesichtspunkte einfach leugneten, oder mehr oder minder scharfsinnige Einwürfe dawider vom Standpunkte ihres rohen Em-

pirismus aus vorbrachten, konnte daher diese Betrachtungsweise leicht ins Gedränge gerathen.

Solche Bestreiter der Teleologie traten aber den christlichen Apologeten wenigstens gelegentlich in Gestalt einzelner Vertreter der neueren Akademie, d. h. eines platonisch-skeptischen Eklekticismus, oder noch häufiger in Anhängern des Epikureismus gegenüber. Schon das 1. Buch der pseudoclementinischen Homilien gedenkt philosophischer Gegner, welche die teleologische Weltansicht der Christen in bittrer Ironie durch derartige Einwürfe verspotteten, wie: warum hat die winzige Mücke zu ihren Flügeln hinzu auch noch sechs Füße, während der Elephant deren nur vier hat? Ingrimmiger und ernster stimmte der epikureisirende Platoniker Celsus in diesen Ton ein, wie wir aus dem 4. Buche der wider ihn gerichteten Schrift des Origenes sehen. Juden und Christen gleichen nach ihm einer Fröscheversammlung, die an einer Pfütze ihre Sitzung hält und in der es laut tönt: „Alles offenbart uns zuerst Gott und kündigt es vorher an; die ganze Welt und den himmlischen Lauf verlassend, wohnt er allein in unsrer Mitte, sendet an uns allein Herolde, und wird nicht müde, nach uns zu schicken“.... „Es ist bei ihnen wie bei den Würmern, welche sprechen: es ist ein Gott! dann nach ihm kommen wir, die wir von ihm geworden sind durchaus Gott ähnlich; und uns ist Alles unterworfen, Erde, Wasser, Luft und Gestirne; unsretwegen ist Alles und uns zu dienen geordnet“.... „Für die Menschen, sagt man, habe Gott alles gemacht; aber aus der Naturkunde und dem Scharfsinn, welchen die Thiere an den Tag legen, kann man zeigen, daß nicht in höherem Grade der Menschen als der unvernünftigen Thiere wegen Alles geworden ist. Donner und Blitze und Regen sind nicht Werke Gottes; wenn aber einer auch zugäbe, daß sie dieß sind, so geschehen sie nicht in höherem Grade uns Menschen zum Nutzen und zur Nahrung, als den Pflanzen, Bäumen, Gräsern und Disteln. Und sagst du etwa, diese letzteren wüchsen den Menschen: wie magst du sagen, sie wüchsen mehr den Menschen als den wildesten unvernünftigen Thieren?....

Führst du aber das Wort des Euripides an: „Es muß die Sonn' und Nacht den Menschen dienen", — (so frage ich): warum mehr uns, als den Ameisen und den Fliegen?" — Rationeller noch und theilweise ganz in der Manier der modernen materialistischen Naturphilosophie gehalten erscheinen die Einwürfe jener Gegner aus Demokrits und Epikurs Heerlager, gegen welche Lactanz zu mehreren Malen streitet. „Nichts Providentielles ist in der Erzeugung des thierischen Lebens wahrzunehmen; weder sind die Augen zum Zweck des Sehens geschaffen, noch die Ohren zum Hören, die Zunge zum Sprechen oder die Füße zum Gehen; alle diese Theile sind viel eher geworden, als das Reden, Hören, Sehen oder Gehen stattfand" rc.[24]) Man meint hier einen perfecten Jünger Darwins oder Häckels zu hören! Gegenüber Angriffen dieser Art die alles ordnende und zuvor bedenkende göttliche Vorsehung mit Geschick und Scharfsinn zu vertheidigen, war bei der dürftigen Beschaffenheit des physischen und physiologischen Wissens der Alten in der That nicht leicht.

Origenes wußte auf jene Einwürfe des Celsus zu antworten, aber was die naturwissenschaftliche Seite der Sache betrifft, nicht immer sehr glücklich. Um jene hochmüthige Vergleichung der Christen mit Fröschen oder mit Würmern als unzutreffend darzuthun, sagt er u. a.: etwaige körperliche Kleinheit, wie sie die genannten Thierlein repräsentiren, könne überhaupt kein Kriterium für den wahren Werth der Geschöpfe bilden, so wenig wie körperliche Größe: „sonst müßten ja Geier (!) und Elephanten als vorzüglicher denn wir Menschen gelten, weil sie größer und stärker und langlebiger als wir sind!" Wir werden unten, bei näherer Betrachtung der schöpfungsgeschichtlichen Ausführungen des Lactanz, finden, daß dieser vielgeschmähte Autor bei Widerlegung jener ähnlichen naturalistischen Angriffe wenigstens im Ganzen bessere naturwissenschaftliche Kenntnisse bethätigte, als der große Alexandriner. Besonders auch dem auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete von Celsus wider die Sechszahl der Tage, wider die Erschaffung der Himmelslichter erst am vierten Tage, wider den Begriff des göttlichen Ebenbilds rc. Vorgebrachten wußte der vom Philonismus inficirte

Schöpfungsbegriff des Origenes keine wahrhaft befriedigenden Widerlegungsgründe entgegenzusetzen.[25]) Es wird auf diesen Theil der Controverse zwischen Beiden, wie überhaupt auf das vorliegende Thema, weiter unten zurückzukommen sein.

Am vorliegenden Orte muß noch darauf hingewiesen werden, daß der Schwerpunkt dessen, was Origenes und die altkirchlichen Teleologen überhaupt in speculativer oder in praktisch-apologetischer Hinsicht geleistet, weniger dem physiko- als dem ethikotheologischen Gebiete angehört. Es sind nicht die nur innerhalb der natürlichen Erscheinungswelt ersichtlich werdenden, sondern die von da in das heilsgeschichtliche Gebiet übergreifenden Veranstaltungen der allregierenden göttlichen Weisheit, es sind die organisch zusammenhängenden Entwicklungsprocesse des Natur- und des Gnadenreiches, die Wahrzeichen väterlich liebender aber auch richterlich strenger Erziehungsthätigkeit Gottes gegenüber dem Menschengeschlechte, welche die Väter vorzugsweise geschickt und geistvoll darzulegen wissen. So schon in vororigenistischer Zeit Irenäus gegenüber den das Göttliche und das Natürliche auf ungesunde Weise mischenden und die freie Selbstbestimmung der Menschen aufhebenden Gnostikern; so dann Clemens und Origenes gegenüber ebendenselben wie gegenüber den heidnischen Angreifern der christlichen Wahrheit. So auch wieder die späteren Apologeten, welche gegenüber dem falschen Teleologismus und verkehrten historischen Pragmatismus der Neuplatoniker die wahre Bedeutung des weltgeschichtlichen Entwicklungsganges als eines einheitlichen, auf Christum und das Reich Christi abzielenden, göttlich geleiteten und überwachten Processes darzuthun hatten: Cyrill gegenüber Julian, und vor allen Augustin und Orosius gegenüber Eunapius und Zosimus. Ein näheres Eingehen auf diese nur mittelbar mit dem naturtheologischen Gebiete zusammenhängenden Erscheinungen würde selbstverständlich eine Ueberschreitung unserer Aufgabe involviren. Nur beiläufig kann hier auf sie als zu den eigentlichen Stärken und Glanzpartieen der patristischen Literatur gehörig hingewiesen werden.

---

4. Die Kosmologie und Kosmographie der Kirchenväter nach ihren Licht- wie Schattenseiten.

Bleibt die religiöse Anschauung der Natur, statt sich sinnend in die Beweise für eine zweckmäßige Anlage, Ordnung und Leitung des Schöpfungsganzen zu vertiefen, bei dem was lediglich dessen Abhängigkeit von einer höheren Macht andeutet, bei den Instanzen für die bloße Existenz eines Schöpfers und Herrn der Welt stehen, so resultirt die mit der Teleologie aufs Nächste verwandte kosmologische Betrachtungsweise. Der kosmologische Gottesbeweis bildet strenggenommen überall die Voraussetzung, gleichsam den Obersatz des teleologischen Beweisverfahrens und kann nur in abstracto von demselben getrennt werden. Der kosmologische Denker forscht nach der Weltursache an sich, der Teleologe richtet sein Absehen auf die intelligente Weltursache. Jener faßt die Spuren der göttlichen Allmacht, dieser die der Weisheit des Allmächtigen näher ins Auge. Jenem legt sich, was die Unvollkommenheit, die Veränderlichkeit, Unbeständigkeit und Unselbständigkeit des Weltganzen charakterisirt, als Beweismaterial für eine über demselben waltende unsichtbare und ewige Macht vorzugsweise nahe. Dieser dagegen sammelt vorzugsweise der schönen, harmonischen und dauerhaften Seite des Naturlebens entnommene Eindrücke als Evidenzen, woraus sich die wundervolle Einsicht und Weisheit der alles zuvorbedenkenden und herrlich hinausführenden Vorsehung ergibt.

Beide Betrachtungsweisen, wie sie eigentlich nur logisch unterscheidbar sind, aber im wirklichen Erfahrungsleben selten oder nie getrennt auftreten, gehen auch in der patristischen Literatur fast stets aufs Innigste Hand in Hand. Der frühzeitig traditionell gewordne Lieblingsausdruck zur Bezeichnung der die teleologische zugleich mit einschließenden kosmologischen Reflexion ist der des Forschens oder Lesens im Buche der Creaturen, dem Seitenstück oder auch dem Commentar zum Buche der Offenbarung. Schon dem, was Origenes einmal über die Sterne als eine Schrift Gottes für die

höheren Geister im Himmel sagt, liegt der Gedanke, daß die uns näher umgebende Creatur eine für uns verständlichere Zeichenschrift des Höchsten sei, zu Grunde. Athanasius preist die in den sichtbaren Creaturen geoffenbarte Erkenntniß Gottes, jenes Schöpfungsbuch, dessen Buchstaben „die ihren göttlichen Herrn und Schöpfer mit lauter Stimme verkündigende Ordnung und Harmonie der Dinge" seien. Eben derselbe rühmt den heiligen Antonius, weil derselbe, ohne auch nur lesen zu können, sich an der Betrachtung der Geschöpfe erbaute und als im Besitze der Vernunft Befindlicher der von dieser erfundnen Buchstaben nicht zu bedürfen erklärte. Gregor von Nazianz nennt jene biblische Dreiheit natürlicher Manifestationsgebiete der Gottheit: den Himmel, die Erde und das Meer (2 Mos. 20, 4; Am. 9, 6; Ps. 96, 11; 135, 6 ꝛc.) eine „große und herrliche Schrift (στοιχεῖον) Gottes, wodurch dieser wie durch eine stumme Zeichensprache verkündigt werde." Auch Basilius dem Großen sind die Geschöpfe Gottes „Buchstaben, in denen wir die treueste und weiseste Fürsorge des Schöpfers für die Seinen lesen;" die ganze Natur ist ihm demgemäß eine „Schule der Gotteserkenntniß und Lehranstalt vernünftiger Seelen." Mit besondrer Vorliebe redet Chrysostomus in seinen Predigten von der sichtbaren Schöpfung als einem „offenen Buche, darin Jeder lesen könne," einem Buche, das deutlicher als irgend ein geschriebenes dieß vermöge, von Gott zu uns rede.[26]) Dieselbe Auffassung des sichtbaren Kosmos nach seinem Verhältnisse zum Schöpfer liegt zahlreichen Aussprüchen Augustins zu Grunde. Das Universum gleicht nach ihm kraft der vollkommnen Harmonie seiner Theile einem wundervollen Gedichte; alle einzelnen Wesen darin sind Zeichen und Abbilder des göttlichen Logos und damit Gottes selbst. Alle Geschöpfe, die leblosen wie die belebten, nehmen an der ihnen göttlicherweise eingeprägten Form oder Schönheit Theil; sie offenbaren so die ewige Urform oder die höchste, unvergleichliche Schönheit, aus der sie entsprungen sind. In ihrer stufenmäßigen Zunahme an Uebereinstimmung mit diesem ihrem Urbilde sind sie gleichsam die Leiter, auf welcher man zunächst

bis zur gottbildlichen Seele des Menschen, und von da dann zu Gotte selbst emporsteigt. Aber ein adäquates Abbild des Schöpfers ist keine der Creaturen, weder der irdischen noch der himmlischen. „Ich fragte die große weite Welt nach meinem Gotte, und sie antwortete mir: Ich bin dein Gott nicht, und Er hat mich gemacht!“[27]) — Auch noch die nachaugustinische Theologie verbindet in dieser Weise kosmologische mit teleologischer Betrachtungsweise. Gregor der Große nennt die Wunderwerke der sichtbaren Schöpfung „Spuren unsres Schöpfers, von Ihm herrührend, sodaß wir, wenn wir ihnen folgen, zu Ihm gelangen.“ Alles in der Welt bekennt nach ihm „Gott als Schöpfer aller Dinge, und preist einmüthig seine höchste Macht.“ Vom Parallelismus der Offenbarungen Gottes in hl. Schrift und im Buche der Natur handelt mehrfach auf sinnige Weise der auf den Schultern des Areopagiten stehende Maximus Confessor. Wie denn überhaupt die mystische Speculation dieser beiden tiefsinnigen Denker viel dazu beigetragen hat, die Idee eines Abgespiegeltseins der unsichtbaren himmlischen Urbilder in den Dingen der Naturwelt und den Ordnungen der Kirche der Theologie der Folgezeit, beides im Morgenlande wie im Abendlande, lieb und unentbehrlich zu machen.

Etwas strenger gefaßt und von teleologischen Betrachtungen schärfer gesondert begegnet uns das kosmologische Beweisverfahren bei dem nüchtern verstandesmäßig lehrenden Antiochener Diodor v. Tarsus. In seinem Buche vom Schicksal schloß derselbe aus der Beweglichkeit aller Dinge in der Welt und ihrem Unterworfensein unter verändernde Einflüsse, die ihren Anfang aber auch ihren Untergang bedingten, daß auch die Welt im Ganzen dem verursachenden Einflusse eines höheren Wesens, das allein unveränderlich, unterworfen sein müsse. Ihm folgte theilweise Theodoret in seinen Homilien über die Vorsehung, und später besonders Johannes von Damaskus, der Eingangs seines Werks vom orthodoxen Glauben aus der Veränderlichkeit alles weltlichen Seins dessen Geschöpflichkeit herleitete und so das Dasein eines Gottes zu erweisen suchte, wel-

cher, selbst ohne Anfang und Ende, der Grund und Urheber der Welt sei.[28])

Gleich der moralisch-psychologischen und der teleologischen bietet auch diese kosmologische Seite der patristischen Naturtheologie manches Ansprechende dar, aber dieß fast immer nur insoweit, als das betreffende Räsonnement bei allgemeineren Gesichtspunkten stehen bleibt. Es ist ähnlich wie beim Nachspüren nach teleologischen Instanzen. Soweit hier Einzelheiten mehr fern gehalten und das Absehen hauptsächlich auf die Thatsache der Abspiegelung einer höchsten Intelligenz in der wundervollen Harmonie der Schöpfung im Ganzen gerichtet wurde, resultirte manche ergreifende Schilderung und mancher gute Gedanke, während die wider specielle Einwürfe der naturalistischen Skepsis gerichteten Widerlegungsversuche meist schwach ausfielen. Aehnlich bestand die Stärke und die Lichtseite der kosmologischen Betrachtungsweise in dem, was zur Erweisung einer Bedingtheit, Abhängigkeit und Veränderlichkeit des Kosmos im Ganzen beigebracht wurde. Beim Eingehen auf gar manche besondere Gebiete der kosmischen Erscheinungswelt dagegen trat theils die mangelhafte Kenntniß dieser Gebiete, theils die Unselbständigkeit des Urtheils über sie und das Abhängigsein bald von dieser bald von jener irreleitenden Autorität nur allzu grell hervor. So oft die Kosmologie der Väter zur Kosmographie werden will, beginnt sie ihre Blößen zu zeigen und das vielfach Unreife und Mangelhafte der empirischen wie der theoretischen wissenschaftlichen Voraussetzungen, auf welchen sie fußt, kundzugeben. Vom Schöpfungsbuche im Ganzen wissen die Väter schön zu reden; aber für viele der auf seinen Blättern bezeugten einzelnen Thatsachen fehlt ihnen auch nur das elementarste Verständniß. Ja manche seiner Buchstaben lesen sie, verführt bald durch Vorurtheile jüdischen Ursprungs, bald und noch häufiger durch altererbte Volksvorstellungen oder durch trügerische Lehrautoritäten aus dem Heidenthum regelmäßig grundfalsch. Oder sie bleiben wenigstens, wegen der Widersprüche zwischen diesen ihren fremden Führern, in unsichrem Schwanken

bald zwischen dieser bald zwischen jener von zweien entgegengesetzten Meinungen befangen, bringen es also zu keiner Klarheit und Festigkeit in Beurtheilung der betreffenden Erscheinungen. Man könnte versucht sein, in Anlehnung an die bekannte Betrachtungs- und Ausdrucksweise der culturkämpferischen Voltaires unsres Jahrhunderts, den Inbegriff der hiehergehörigen beschränkten Vorstellungen, Irrthümer und Einseitigkeiten kurzerhand die partie honteuse der patristischen Weltansicht zu nennen. Wenn nur etwas Derartiges wie eine eigentliche Schuld, eine Verantwortlichkeit der Väter für dieses ihr weites Zurückbleiben hinter der reiferen und reicheren Welterkenntniß späterer Zeiten ausgesagt werden könnte! Daß dieß nur in verhältnißmäßig wenigen der hier in Betracht kommenden Beziehungen der Fall war, daß es meist allgemeine Culturverhältnisse und unvermeidliche Beeinflussungen von außen her waren, aus welchen die kosmographischen Schwächen und Irrthümer, die naturwissenschaftlichen Ketzereien und Verstöße der Väter herflossen, kurz daß hier nicht von einer Schandseite, sondern nur von einer Schattenseite des betr. Vorstellungskreises der altkirchlichen Theologie die Rede sein kann: dieß wird jetzt — vorbehaltlich dessen, was die nachherige speciellere Betrachtung des kosmogonischen Gebiets noch zur Darstellung zu bringen haben wird — an einigen charakteristischen Beispielen zu zeigen sein.

Wir beginnen mit der Theorie des Himmels. Hier herrscht ein arger Widerstreit der Meinungen, weil schon das classische Alterthum es zu keiner Einheitlichkeit der Vorstellungen über die Natur des Himmelsgewölbes und das Verhältniß der Gestirne zu ihm gebracht hatte und weil die Bibel mit ihren theilweise poetischen oder prophetisch-symbolischen Aussagen über verschiedne Himmelserscheinungen gleichfalls nichts Bestimmtes ergab, vielmehr hier die eine dort die andre naturphilosophische Theorie zu begünstigen schien. Ziemlich vereinzelt war in der altclassischen Kosmologie die heliocentrische Lehre des Aristarch von Samos (260 v. Chr.) und seines ungefähr gleichzeitigen Anhängers des Seleucus aus Babylonien

geblieben, wonach die Erde sich um die feststehende Sonne bewegen sollte. Selbst die phantastische Theorie der Pythagoräer von einem durch Erde und Gegenerde, Mond, Sonne, fünf Planeten und die Fixsterne umkreisten Centralfeuer oder Urlicht in der Mitte des Universums behielt, begünstigt durch Plato während seiner letzten Jahre und durch einige Platoniker, mehr Liebhaber, als jene der Wahrheit allein einigermaaßen nahe kommende Aristarchische Weltansicht, welche der größten Mehrheit der hellenischen und römischen Naturphilosophen als wissenschaftliche Ketzerei galt. Der Geocentrismus, die Annahme, daß die Erde den Weltmittelpunkt bilde, war die eigentlich herrschende Theorie, und zwar nicht in jener unter pythagoräischem Einflusse einigermaaßen geförderten Gestalt, welche Heraklides von Pontus und Ekphantus ihn durch Annahme einer täglichen Achsenumdrehung der Erde ertheilt hatten, sondern in der plumperen, die Aristoteles (um 300) naturphilosophisch und später Apollonius von Perga (200) und Hipparch (um 150) mathematisch zu begründen wußten. Danach ruht die kugelgestaltige Erde des Alls unbeweglich im Mittelpunkte, und die tägliche Umkreißung der Himmelskörper um sie ist keine bloß scheinbare, sondern eine wirkliche. Die Unregelmäßigkeiten der Mond- und Planetenbewegungen werden dabei auf verschiedne Weise zu erklären versucht, und zwar vorzugsweise allgemein durch die Sphärentheorie des Platonikers Eudoxus aus Cnidus (um 360) und seiner Nachfolger. Feste, krystallartig durchsichtige Himmelssphären, an welchen die Sterne gleich Lichtern brennten oder gleich Nägeln eingeschlagen seien, hatte schon die vorsocratische Naturphilosophie der Jonier gelehrt. Eudoxus nahm außer einer derartigen Krystallsphäre für die Fixsterne, welche er als feststehend dachte, noch 26 bewegliche Sphären an, für Sonne und Mond je drei, für jeden der fünf Planeten vier, um durch dieses complicirte Bewegungssystem die öfteren Rückläufigkeiten und sonstigen Unregelmäßigkeiten des Laufs der nicht fixen Gestirne zu erklären. Sein Nachfolger Geminus von Rhodus vermehrte die Zahl der Sphären auf 34, Kalippus sogar auf 55, und in dieser

letzteren Gestalt eignete Aristoteles sich diese erschreckend künstliche Himmelsmechanik an, indem er, ein ebenso sorgfältiger Naturbeobachter auf Erden als schlechter Mechaniker am Himmel, sie mit seinen metaphysischen Axiomen von der Vollkommenheit der Kreisbewegung und der Kugelgestalt zu stützen und bewegungsgesetzlich zu organisiren suchte. Die Vereinfachungen und mathematischen Verbesserungen, welche jener Apollonius sowie Hipparch durch ihre Theorie von der Excentricität und den Epicyklen der Planeten an diesem aristotelischen System anbrachten, dienten zwar dazu die beängstigende Ueberzahl vorkommender Krystallsphären in etwas zu reduciren, ließen aber den künstlichen Mechanismus im Ganzen unverändert. Nach Ptolemäus (150 n. Chr.), dem zusammenfassenden Vollender und einflußreichsten Darsteller dieser peripatetischen Himmelsmechanik, ist das ganze System schließlich benannt worden. Er lehrt neun concentrisch die Erde umgebende Himmel oder Sphären: acht bewegliche, nemlich die sieben nach dem Gesetze der Epicyklen schraubenförmig sich drehenden Planetensphären und den sie umschließenden Fixsternhimmel, und eine unbewegliche, nemlich die bewegende Urkraft des Aristoteles (das primum mobile), welche letztere die acht Himmel täglich in 24 Stunden um die Pole der Welt von Osten nach Westen mit sich fortreiße. Zuweilen schiebt er zwischen den Fixsternhimmel und das Primum Mobile noch eine besondere zehnte Sphäre oder Bewegkraft ein, um das Vorrücken der Fixsterne um die Pole der Ekliptik oder die Präcession der Nachtgleichen zu erklären. Ueber die Frage, ob die Planetensphären fest oder flüssig zu denken seien, spricht er sich nicht bestimmt aus, behauptet aber jedenfalls einen krystallartig harten und soliden Charakter des Fixsternhimmels. — Neben dieser rationellsten Ausbildung des Geocentrismus, die in den astronomisch-wissenschaftlichen Kreisen der alten Welt schließlich die Alleinherrschaft errang, behaupteten sich bei bloßen Naturphilosophen auch noch verschiedne vorptolemäische und voraristotelische Fassungen der die Erde in den Mittelpunkt des Alls stellenden Theorie in stärkerer oder geringerer Beliebtheit. Wie Plato zwischen

mehreren Annahmen geschwankt hatte, sofern er in seiner Republik einen dem eudoxischen verwandten materiellen Sphärenmechanismus aufstellte, im Timäus beseelte göttliche Gestirne oder Himmelsbeweger statuirte, zuletzt sich zur pythagoräischen Centralfeuerlehre hingezogen fühlte, so galten den spätern philosophischen Schulen, zumal den eklektischen, diese und noch andre Himmelstheorieen mindestens als probable und disputable Anschauungen. Epikur (dem Lucrez folgt) äußert sich alles Ernstes zweifelhaft darüber, ob die Sonne nächtlicherweile die Erde umkreiße, oder ob Tag und Nacht durch abwechselnde Anzündung und Wiederauslöschung des Himmelslichts (*κατ' ἄναψιν* und *κατὰ σβέσιν*) verursacht würden. Cicero läßt im 2. Buche von der „Natur der Götter" den Balbus die Auffassung der Gestirne als frei durch die Welt wandernder göttlicher Wesen als stoische Doctrin vertheidigen, gleichwie auch Varro, nach Augustin's Gottesstaat, B. VI, sich für diese an die Gestirngeister des Timäus erinnernde Ansicht erklärte, und wie noch Maximus von Tyrus und Appulejus dieselbe begünstigten. Plutarch, der gleichfalls dieser platonisch-stoischen Belebung und Vergöttlichung der Sterne vorzugsweise zugethan erscheint, weist daneben zugleich auf die mehr mechanische Weltansicht der Aristoteliker mit Achtung hin. In der Schultradition der Neuplatoniker, besonders seit Porphyrius und Proclus, gelangen die kosmologischen Anschauungen des Aristotelismus in der durch Ptolemäus fortgebildeten Gestalt, mehr und mehr zur Herrschaft, doch ohne ausgesprochenen Gegensatz zu den Lehren des göttlichen Plato.[29])

Diese nicht eben sehr einheitliche Beschaffenheit der vorchristlichen Uranologie spiegelt sich in den auf die Himmelskörper und ihre Beziehung zur Erde bezüglichen Anschauungen der Kirchenväter auf lehrreiche Weise ab. Gegner des Aristarchischen Heliocentrismus sind sie sämmtlich. Im Uebrigen theilen sich ihre Meinungen, soweit sie nicht grundsätzlich eine bestimmte Entscheidung ablehnen, zwischen platonisch-stoischen und aristotelisch-ptolemäischen Ansichten, so jedoch daß anfänglich die ersteren, gegen das Ende der altkirchlichen Zeit aber,

in Folge zunehmenden Einflusses des Neuplatonismus, die letzteren das Uebergewicht erlangen. Unter den Alexandrinern hatte zwar Clemens sich im Wesentlichen für die Sphärentheorie in ähnlichem Sinne wie Philo (s. B. I, 4), nemlich für die Annahme von 7 bewegten Himmeln und einer diese umgebenden, schon an die Idealwelt grenzenden Ogdoas oder „unwandelbaren Region" (χώρα ἀπλανής) ausgesprochen. Aber Origenes, in den Principien sowohl wie gegenüber Celsus, bevorzugte entschieden die stoische Lehre von einer freien Bewegung der Gestirne am Himmel, und von den Folgenden stimmten insbesondre die Antiochener Eusebius von Emesa, Diodorus, Theodorus, Chrysostomus, Theodoret ihm hierin bei; deßgleichen im Abendlande Philastrius, der die Anhänger der Sphärentheorie förmlich verketzerte, und von Späteren noch Procopius von Gaza und Pseudojustin in seinen Fragen und Aufschlüssen an die Orthodoxen. Dagegen umgiengen die orthodoxen Väter des 4. Jahrhunderts, wie Basilius, Gregor von Nyssa, Ambrosius, die Sphärenlehre der Philosophen mehr nur, statt sie ausdrücklich zu bestreiten; nur die pythagoräische Lehre von der Sphären m u s i k gilt ihnen geradezu als verwerflich.[30]) Augustin behandelt die Annahme einer Mehrzahl kreißender Planetensphären zwar als ungewiß, aber er spricht sich doch nicht geradezu mißbilligend über sie aus. Daß er sie nicht für schriftwidrig hält, ergibt sich aus der Milde, womit er den Versuch einiger Apologeten der biblischen Schöpfungsgeschichte, den trägen Gang der (30 Jahre zu ihrem Umlaufe gebrauchenden) Saturnssphäre von einer Einwirkung der oberhimmlischen Wasser auf sie herzuleiten, beurtheilt; deßgleichen daraus, daß er überhaupt die sphärische Gestalt des Himmels als etwas mit der hl. Schrift Vereinbares, auch mit Ps. 104, 2: „Der den Himmel ausbreitet wie einen Teppich (sicut pellem)" nicht Streitendes behandelt; nicht minder aus seiner Erweisung eines Nicht-Widerspruchs zwischen der biblischen Bezeichnung des Himmels als „Firmament" (1 Mos. 1, 6 f.) und zwischen der philosophischerseits postulirten Bewegung dieses Firmaments um die Erde rc. Jedenfalls findet man nichts Derar-

tiges bei ihm, wie jenes Räsonnement der obengenannten Sphärengegner Eusebius von Emesa und Theodor von Mopsuestia, die außer der offenbaren Verschiedenheit der Geschwindigkeit des Laufs der Planeten auch alttestamentliche Schriftstellen wie Jos. 10, 14; Jesaj. 38, 8 wider die Annahme des Befestigtseins der Sterne an soliden Sphären ins Feld führten. Augustin redet mit einer gewissen Achtung von den mühsamen und gründlichen Berechnungen der Mathematiker in Betreff des Umlaufs der Himmelskörper, obgleich er sich weder für das eine noch fürs andre ihrer Ergebnisse erwärmen kann und daher die Frage, ob der ganze Himmel die Erde umkreiße oder ob er feststehe und bloß die Sterne sich bewegen, gänzlich als offene behandelt.[31]) — Bestimmter als Augustin näherte sich die mystische Speculation des Areopagiten der aristotelischen Kosmologie mit ihren Sphären. Auf ihr fußt Johannes Philoponus, dem schon nur noch die Zahl der zu statuirenden Sphären (ob 55 oder bloß 9), nicht die Sache an sich als ungewiß galt; deßgleichen Maximus der Bekenner und Johannes von Damask, welcher letztere die Lehre von den Planetensphären, die sich von Westen nach Osten drehen, bereits wie ein feststehendes Dogma behandelte. Dasselbe war im Abendlande bereits etwas früher, bei Isidor von Sevilla und Beda der Fall gewesen, welche ihren kosmographischen Schilderungen in allem Wesentlichen das ptolemäische System zu Grunde legten und dasselbe so dem Mittelalter als allgemeine Grundlage für seine uranologischen Ansichten vererbten.[32])

Mit der Frage nach der Beschaffenheit und Bewegung der Himmel hängt die auf die Gestalt der Erde bezügliche eng zusammen. Auch hier hatte das Alterthum keineswegs eine ganz feste, einheitliche Annahme überliefert. Die bei den Männern der Wissenschaft seit Eudoxus und Aristoteles feststehende Kugelgestalt begegnete im Volke immer noch vielen Zweifeln. Homers naive Weltansicht blieb gleich seiner Götterwelt in weiten Kreisen beliebter als die Denkweise der Mathematiker. Hatte doch auch ein Plato im Phädon gezweifelt, ob die Erde einer Scheibe oder einer Kugel gleiche, und

der Vater der Geschichte die Scheibengestalt sogar entschieden bevorzugt! Noch Plinius stellt das Problem als ein viel umstrittenes dar, und noch Tacitus steht laut dem 45. Kapitel seiner Germania auf Herodots naivem Standpunkte.[33]) Wenn demnach auch unter den Vätern Abweichungen von der Annahme der Kugelgestalt vorkommen, darf dieß keinenfalls Wunder nehmen. Clemens von Rom läßt in der oben (K. 1, z. Anf.) von uns mitgetheilten Schilderung der Harmonie des Weltganzen allerdings den gestirnten Himmel die Erde umkreisen, aber diese letztere scheint er, wie die (dort nicht mit angeführten) Worte: „Der den Menschen undurchdringbare Ocean und die Welten jenseits desselben werden durch dieselben Gesetze des Herrn geordnet" zu erkennen geben, sich als eine scheibenförmig flache, vom Ocean rings umflossene Ländermasse gedacht zu haben. Auch an einer späteren Stelle redet er von dem „das Land rings umfahenden Wasser."[34]) Daß die Alexandriner Clemens und Origenes sich zur Annahme der Kugelgestalt bekannten, übte Einfluß in weitem Umkreiße. Angesehene Hexaëmeron-Exegeten wie Basilius und Ambrosius schlossen sich dieser Vorstellungsweise, wenn auch nicht ganz ohne Zweifel oder gelegentliche Inconsequenzen an; man begegnet bei ihnen einer im Ganzen recht verständigen Darlegung von den verschiednen Schattenwerfungen, welche die Sonne während des Wechsels der Jahreszeiten unter verschiednen Breiten bewirkt, im Anschlusse an Strabo's und Achilles Tatius' Theorie von den schattenlosen Aequatorialbewohnern (ἄσκιοι), den doppelschattigen Tropenbewohnern (ἀμφίσκιοι) und den nur nach einer Seite hin beschatteten Nordländern (ἑτερόσκιοι).[35]) Auch Augustin räumt, trotz seiner Leugnung der Existenz von Gegenfüßlern, die Kugelform als, wenn nicht sicher erwiesen, doch auch nicht nothwendigerweise zu bezweifeln ein. Und in Isidors Weltbeschreibung scheint sie, freilich nicht ohne manche Unklarheiten der Darstellung, ebenfalls festgehalten zu sein; jedenfalls hielt dessen Nachahmer Beda sie mit Entschiedenheit fest. Dagegen bestreitet der eifrige Antipodenleugner Lactanz die sphärische Gestalt der Erde als eine physische Unmöglichkeit. Von den Orientalen des

4. und 5. Jahrhunderts halten so ziemlich alle jene Syrer an der Scheibengestalt der Erde fest, welche zugleich die Himmelssphären bekämpften. Ephräm, Diodorus, Theodor von Mopsuestia, Acacius von Cäsarea, Chrysostomus, Severianus, denken sich das Verhältniß des Himmels zur Erdfläche als das eines halb-kugelförmigen oder gar flachen Daches zum überdachten Fußboden, gestalten also das ganze Weltgebäude zelt-, haus- oder kammerförmig, unter Berufung auf biblische Belege wie Jes. 40, 22; 44, 24; Ps. 104, 2; Hebr. 8, 2. Den am ersten Schöpfungstage geschaffenen oberen Himmel schildert u. a. Severianus als Oberdach oder Söller (*ὑπερῷον*), das Firmament oder den Wolkenhimmel als Mitteldach (*μέση στέγη*) der Erde. Die Sonne und die Sterne läßt eben dieser Zeitgenosse des Chrysostomus nächtlicherweile nicht unter der Erde her, sondern um die „gleich einer hohen Mauer sie verdeckende nördliche Region" (*τὰ βοῤῥινὰ μέρη*) herum laufen; eine Weltansicht, zu welcher der von ihm abhängige und, wie es scheint nicht viel spätere Pseudo-Cäsarius in seinen vier Dialogen sich wesentlich ebenso bekennt, der aber auch Chrysostomus und jene übrigen Syrer nicht eben sehr ferne gestanden zu haben scheinen.[36]) Der vielgeschmähte Indienfahrer Kosmas zu Anf. des 6. Jahrhunderts war also keineswegs etwa der erste Vertreter dieser Theorie, wie er sich denn auch selbst auf ältere Vorgänger, Patritius den Chaldäer und dessen Schüler Thomas von Edessa beruft. Er lehrte wesentlich nur die viereckige (und zwar oblonge) Gestalt der Erdfläche mit ihrer walläbnlichen Erhöhung nach Norden hin zum ersten Male mit Bestimmtheit, hiebei auf übel verstandenen Schriftaussagen fußend, wie die von den Zipfeln der Erde (Hi. 38, 13), von den vier Winden (Matth. 24, 31), oder von den vier Ecken der Erde (Offb. 7, 1; 20, 8).[37]) Wie angesehen überhaupt die antiptolemäische Weltansicht, der auch des Kosmas ungefährer Zeitgenosse Procopius von Gaza im Wesentlichen huldigte, wenigstens im Orient bis zum Schlusse der altkirchlichen Zeit geblieben sein muß, zeigt der Umstand, daß noch Johannes von Damask bei aller Entschiedenheit seines Festhaltens

an den 10 Sphären des Ptolemäus, doch darüber, ob der Himmel die Erde als Hohlkugel rings umgebe, oder sich bloß zeltdachförmig über ihr ausspanne, keine bestimmte Entscheidung zu treffen wagte. Daß übrigens speciell des Kosmas parallelogrammatische Welttheorie einen sehr weitgreifenden Einfluß geübt hätte, ist ein erst neuerdings traditionell gewordener, besonders bei Lecky, Draper, White und anderen derartigen Schriftstellern eine große Rolle spielender Irrthum, dem das thatsächliche Festhalten der meisten morgen- wie abendländischen Väter der Folgezeit an einer runden Gestalt von Erde und Himmel widerspricht (vgl. B, 9, und Buch III, A, 4).

Mit der Kugelgestalt der Erde wurde selbstverständlich die Annahme an Antipoden verworfen, gegen deren Existenz übrigens auch manche Anhänger der Kugelform schon im Alterthume Bedenken unterhalten zu haben scheinen. Eratosthenes beschränkte alles bewohnte Land auf die nördliche Erdhälfte, da die südliche wegen zu großer Hitze unbewohnbar sei. Seiner Ansicht folgte Strabo, der gleich ihm die Gestalt des bewohnbaren Continents einer über die Nordhälfte ausgebreiteten macedonischen Chlamys verglich und die Behauptung des Polybius, der auch die Aequatorialgegend für bewohnt erklärt hatte, bestritt. Auch Lucrez, ein Gegner der Kugelform und Anhänger der Scheibengestalt der Erde wie sein philosophischer Lehrmeister Epikur, leugnete die Existenz von Gegenfüßlern. Und noch Plutarch in seinem Dialog über das Gesicht im Monde verspottete die Ansicht, aus welcher folgen würde, daß die Bewohner der nach unten gekehrten Erdhälfte gleich Holzwürmern oder Eidechsen an derselben klebten, oder auch gleich Trunkenen schief und geneigt auf ihr stünden.[38]) Ziemlich direct an diese Plutarchsche Kritik knüpft Lactanz, der älteste eingehendere Bestreiter der Antipodenlehre unter den Kirchenvätern an. Er bekämpft aber zugleich mit ihr auch die kugelförmige Gestalt der Erde und des Himmels sowie das Umkreistwerden Ersterer durch den Letzteren. Daß Menschen mit den Fußsohlen nach oben und den Köpfen unterwärts gekehrt, deßgleichen abwärts zu wachsende Bäume und Sträucher, oder aufwärts

zu fallender Regen, Schnee oder Hagel auf der jenseitigen Erdfläche sein sollten, findet er höchst absurd. Durch die Annahme eines Strebens aller Körper nach dem Erdmittelpunkte hin könnten diese Seltsamkeiten (portenta) keineswegs als thatsächlich erwiesen werden. Die Hartnäckigkeit, womit die Antipodenvertheidiger allem Augenscheine und aller gesunden Vernunft zuwider ihre Ansicht vertheidigten, könne kaum ernsthaft gemeint sein; das Ganze sei wohl ein schaler Witz der Gelehrten, die ihr Ingenium an unwahrscheinlichen, ja lügenhafterweise ersonnenen Dingen zu üben suchten. — Etwas anders motivirt Augustin seinen Protest in derselben Angelegenheit. Antipoden würden von den Vertheidigern der Kugelgestalt der Erde lediglich aus abstracten Gründen (ratiocinando), nicht kraft historischer Kenntniß angenommen; sie seien aber fabelhaft und auf keine Weise zu glauben. „Auch wenn die Welt als kugelrund anzunehmen sei oder wenn diese ihre Gestalt rationell erwiesen würde, so folge darum noch nicht, daß ihre jenseitige Fläche von Gewässern entblößt sei; und selbst wenn sie dieß wäre, so sei darum noch nicht nothwendig, daß sie auch menschliche Bewohner habe." Die Schrift wisse nichts von solchen Bewohnern der durch den ungeheuren Ocean von uns getrennten Erdhälfte; mit ihrem Zeugnisse vom Entstammtsein aller Völker von Noah und seinen Söhnen lasse, bei der äußersten Unwahrscheinlichkeit einer Durchschiffuug jener Gewässer, das Bevölkertsein der transoceanischen Länder sich nimmer vereinbaren. — Wieder etwas anders lautet des Procopius von Gaza Polemik wider den Antipodenglauben. Die Kugelgestalt der Erde widerstreite den Aussagen der hl. Schrift, ebenso die Existenz von Gegenfüßlern; gäbe es solche, so würde Christus gewiß auch zu ihnen hingegangen sein ꝛc. Dagegen kehrt Kosmas Indikopleustes in der Hauptsache zu dem die Absurdität und physische Unmöglichkeit der Sache betonenden Räsonnement des Lactanz zurück. Die Antipodenfabel gehöre ins Bereich der Altweiber-Mährchen (*γραώδεις μῦθοι*, 1 Tim. 4, 7). Mit dem Kopfe abwärts gekehrte Menschen anzunehmen sei ebenso albern und aller natürlichen Erfahrung widersprechend, wie die ebendamit als

nothwendig gesetzte Annahme eines aufwärtssteigenden, oder eines theils fallenden theils steigenden Regens. „Mit Recht fürwahr sollte man solche lächerliche Hypothesen verspotten, die da Dinge behaupten, welche der gesammten Weltordnung und Natur zuwiderlaufen.“[39])

Directe Vertheidiger der Annahme von Antipoden als einer physikalisch nothwendigen, wie die altclassische Literatur ihrer Einige aufzuweisen hat (Cicero, Plinius, Makrobius, Cleomedes), schließt das christliche Alterthum nicht in sich. Doch fehlt es nicht an solchen Aussprüchen bei verschiednen Vätern, wodurch statt eigentlicher oder diametraler Gegenfüßler wenigstens derartige Antipoden im weiteren Sinne (richtiger Periöken, Nebenwohner auf demselben Breitengrade in der entgegengesetzten Hemisphäre; oder auch Antöken, Gegenbewohner, die auf demselben Meridian, jedoch auf der entgegengesetzten Seite des Aequators wohnen) statuirt werden, wie sie auch schon Strabo, der Altmeister der Erdkunde im augusteischen Zeitalter angenommen hatte, wenn er z. B. die Iberer und die Indier gewissermaaßen als Antipoden darstellte.[40]) Außer jener bereits erwähnten Bezugnahme des Basilius und Ambrosius auf die Schattenlosen, Doppelschattigen und einseitig Beschatteten gehören hieher die öfteren Anspielungen auf transoceanische Länder und deren muthmaßliche Bewohner. So redet Clemens Romanus in jener Stelle von „Welten jenseits des undurchdringbaren Oceans,“ die den harmonischen Gesetzen des Höchsten gleichfalls unterstellt seien, und Origenes fand hierin, in der Hauptsache gewiß richtig, eine Erwähnung ferner, dem unsrigen entgegengesetzter Erdtheile von der Art, „welche die Griechen Gegenerden (*ἀντίχϑονας*) nennen.“ Beide dachten hiebei wohl an solche Gerüchte von transoceanischen Ländern, wie sie die Atlantis-Sage des Plato, die Meropis-Sage des Theopomp, oder die auf eine Mehrheit vom Ocean umflossener ferner Inseln lautenden Ausführungen des pseudoaristotelischen Buchs De Mundo enthalten, — Gerüchte, zu welchen entweder wirkliche Beobachtungen oder erfundene Sagen phönicischer oder carthagischer Seefahrer den Stoff geliefert haben mochten und in welchen jeden-

falls eine Art von ahnungsvollen Luftspiegelungen des durch Columbus entdeckten neuen Continents erblickt werden darf. Die von Josephus in seiner Geschichte des jüdischen Kriegs erwähnte Lehrmeinung der Essäer von einem Lande der Seligen jenseits des Oceans, wohin die Frommen und Reinen nach ihrem Tode versetzt werden würden, weist auf denselben classischen Ursprung zurück, scheint übrigens ihrerseits auf die ähnlichen Vorstellungen in der patristischen Literatur wenig oder keinen Einfluß geübt zu haben. — Einige der älteren Väter reden übrigens minder vertrauensvoll von diesen Ländern jenseits des Weltmeeres. Tertullian spottet einige Male bitter über Theopomps Meropis im fernen Norden. Irenäus und Hilarius meinen wenigstens: es sei Gotte allein bekannt was jenseits des Oceans sei, die Menschen vermöchten darüber nichts zu wissen.[41])

Bei vielen Späteren wird, unter dem Einflusse der mehr realistischen Paradieses-Exegese angesehener Lehrer wie Ephräm, Chrysostomus, Lactanz das transoceanische Land einfach zum Paradiese, dem durch den Sündenfall verloren gegangenen Wohnsitze der ersten Menschen. Denn während der einseitige Spiritualismus eines Origenes das Paradies, als die „reine Erde im reinen Himmel," ganz in das himmlische Jenseits verlegt, aber auch selbst ein Tertullian es als ein ganz jenseitiges, durch eine feurige Zone von der Erde geschiednes Behältniß seliger Geister dargestellt hatte, ließen jene Väter in gewissenhafterem Anschlusse an die Schrift (1 Mos. 2, 8) das Paradies eine ostwärts von der gegenwärtig bewohnten Erde befindliche concrete Gegend oder Landschaft der Erde sein, die hoch über die übrigen Länder emporrage, sodaß die Gewässer der Sintfluth nicht an sie zu gelangen vermocht hätten. Einige rücken das selige Land, wie schon Theophilus von Antiochien dieß im Wesentlichen that, bis in die Mitte zwischen Erde und Himmel empor; so Ephräm, der drei von der Erde bis in den höchsten Himmel hineinreichende Abstufungen oder Stockwerke des Paradieses unterschied, und ähnlich auch Basilius (Pseudobasilius, Hom. de Paradiso), Chrysostomus, Augustin rc. Ueberschwenglich und mystisch unklar mochte diese, zuletzt

herrschend gewordene halb realistische und halb spirituelle Auffassung des Landes Eden allerdings zu nennen sein, zumal da sie dasselbe mehrfach — namentlich in der von Ephräm herrührenden syrischen Tradition, an welche sich auch jener Kosmas anschloß — als einen den ganzen Ocean rings umschließenden Landstrich darstellte.[42]) Sie verdiente aber doch jedenfalls der ganz in philonischer Manier gehaltenen Ansicht eines Origenes und Ambrosius, welche wesentlich nur abstracte ethische Begriffe im Paradiese mit seinen 4 Flüssen erblicken zu müssen meinten, vorgezogen zu werden. Und sie hat, in der Form wie sie ein Beda und Damascenus ihren Nachfolgern überlieferten, ernsteren Forschern des späteren Mittelalters wie Albert dem Großen eine nicht unwichtige Anregung zu concreteren und gehaltvolleren geographischen Combinationen dargeboten.

Auch die Frage nach dem quantitativen Verhältniß zwischen Wasser und Land auf der Erdoberfläche beschäftigt die kosmologische Speculation der Väter mehrfach. Neben der altclassischen Ueberlieferung vom allumfließenden Ocean nebst seinen Haupt-Einbuchtungen: dem Mittelmeer, dem Rothen Meer und dem Persischen Golf und neben der Meinung des Ptolemäus, wonach fünf Sechstel der Erde mit Wasser bedeckt, und nur ein Sechstel bewohnt sei, übten hier auch jüdische Traditionen einigen Einfluß, wie jene im apokryphischen 4. Esra-Buche, wonach Gott nur ein Siebentel der Erdoberfläche mit Wasser bedeckt werden ließ, sechs Siebentel aber den Menschen als trocknes Land zum Bebauen und Bepflanzen überwies, oder wie die ähnliche in einem Fragmente des Josephus, wonach eine Dreitheilung der ursprünglich die ganze Erde bedeckenden Gewässer stattgefunden hätte. Jenachdem die eine oder die andre dieser Traditionen zu Grunde gelegt wurde, gelangte man entweder zur Vorstellung von einem Bedecktsein des größeren Theils der Erde mit Gewässern, oder zu der von einem beträchtlichen Ueberwiegen der Continente. Hippolytus in einem Fragmente seines Genesiscommentars schließt sich der zuletzt erwähnten Ansicht des jüdischen Geschichtschreibers an; er läßt von den anfänglich die ganze Erde

bedeckenden Wassern am dritten Schöpfungstage ein Drittel in Land verwandelt, ein zweites Drittel an den Himmel hinaufgenommen, und ein drittes Drittel „den Menschen zum Gebrauch und Nutzen“ als Wasser belassen werden. Dagegen denkt Augustin, wie u. a. seine Argumente wider die Antipodenlehre zeigen, den größeren Theil der Erde als mit Wasser bedeckt. Kosmas paßte die antike Vorstellung vom ringsumgebenden Ocean mit den drei großen Buchten seiner viereckigen Welttafel, so gut es eben gehen wollte, an, — wobei er, trotz sonstiger arger Plumpheit seiner Annahmen, doch darin, daß er die Binnensee-Natur des kaspischen Meeres anerkannte, sich relativ gut unterrichtet zeigte. Andre bestritten die Existenz eines gürtelartig das Land umfließenden Oceans; so Johannes Philoponus, der u. a. als Grund wider diese Annahme den Umstand geltend machte, daß wenn das arabische und indisch-persische Meer wirklich um Südafrika herum mit dem atlantischen Meere zusammenhängen sollten, eine Durchschneidung des weit nach Süden zu erstreckenden Nil in seinem oberen Laufe durch dieses Verbindungsmeer angenommen werden müßte, — was doch eine Unmöglichkeit sei.[43])

Die mancherlei, zum Theil sehr abenteuerlichen Meinungen in Betreff des theilweise unterirdischen Laufs der Paradiesesflüsse gehören eben hieher. Auch auf diesem Gebiete wirkten gewisse seltsame Muthmaßungen, wie sie altclassische Schriftsteller betreffs des längere Zeit unter der Erde her gehenden Laufs von Flüssen geäußert hatten, aufmunternd und erleichternd. Hatte ein Pindar den Alpheus des Peloponnes als Quell Arethusa auf der Insel Ortygia bei Syrakus wieder hervorbrechen lassen, und hatte noch Plinius Niger und Nil, als unterirdisch verbunden und als Einen Strom von ungeheurer Länge bildend zu erweisen gesucht, so konnte es nicht schwer erscheinen, dem meist auf den Nil gedeuteten Geon (Gihon) des Paradieses und dem entweder mit dem Ganges oder auch mit der Donau identificirten Phison Einen Quellort, sowohl mit einander als mit Euphrat und Tigris, beizulegen. Die herrschende Ansicht blieb die durch den Vorgang des Josephus begün-

stigte, wonach die beiden fraglichen Ströme der Ganges und der Nil seien. Den letzteren ließ man dabei gewöhnlich durch ein südlich vom indischen Ocean sich hinziehendes Australland — bekanntlich ein ebenfalls bereits in der Phantasie der Alten (Eratosthenes, Hipparch, Strabo, Ptolemäus) entsprungenes mythisches Product — unterirdisch mit dem großen Strome der Inder verbunden sein. Ephräm aber und Severian identificirten zwar den Geon ebenfalls mit dem Nil, den Phison dagegen erklärten sie für den fern im Westen strömenden Ister oder Danubius. Der anfänglich ungetheilte große Strom des Gartens Eden fällt nach ihnen an der Grenze des hochgelegenen heiligen Gebietes auf unsre Erde herab, theilt sich unterirdisch in mehrere durch weite Strecken unter Land und Meer herfließende Canäle, und bricht letztlich in Gestalt jener vier Flußquellen, einer westlichen, zweier nördlichen und einer südlichen, an die Oberfläche hervor. Möglich, daß eine Deutung des Goldlandes Chavila auf Kolchis, also auf eine an Scythien grenzende Landschaft, oder vielleicht auch die Identification der kostbaren Substanz Bedolach (Bdellium) mit Bernstein zur Ausbildung dieser merkwürdigen Tradition den Anlaß gegeben hatte.[44])

Noch eine Anzahl weiterer eigenthümlicher Vorstellungen der altkirchlichen Kosmographie könnten hier in nähere Besprechung gezogen werden. So die bei Basilius und Ambrosius vorkommende Annahme eines Höherstehens des Wasserspiegels des Rothen Meeres als desjenigen des Mittelmeeres, — eine wie es scheint durch alttestamentliche Stellen wie 2 Mos. 14, 26 f. und Ps. 104, 6 ff. begünstigte, aber (wie die Bezugnahme auf angebliche Canalisirungsprojecte des Sesostris und des Darius Medus zeigt) auch schon in altclassischen Traditionen wurzelnde Meinung, die erst in der allerjüngsten Zeit bei Anlegung des Suezcanals auf ihren thatsächlichen Kern zurückgeführt worden ist. So ferner die die Erdbeben und Vulkanausbrüche betreffenden Theorieen einiger Väter, z. B. des Tertullian, der — in diesem Puncte der Meinung des sonst als Urquell aller Ketzereien verab-

scheuten Plato (im Phädon) ziemlich nahe kommend — die feuerspeienden Berge als unmittelbare Wirkungen des im Inneren der Erde kochenden Höllenfeuers betrachtete; auch des Minucius Felix, Augustin, Isidorus und Andrer, die im Feuer des Aetna und ähnlicher Berge wenigstens bedeutsame Abbilder der nimmer verlöschenden Flammen der Gehenna erblickten; des Kosmas, dem die aristotelische Zurückführung der Erdbebenerscheinungen auf Winde ebensosehr mißfiel, wie jeder andere physische Erklärungsversuch, da vielmehr unmittelbar Gottes allmächtige Hand als Ursache dieser Erschütterungen zu gelten habe. So nicht minder die auf monströse Fabelmenschen bezüglichen Nachrichten bei mehreren Vätern, insbesondere bei Augustin, der zwar betreffs solcher Monstra der altgriechischen Ueberlieferung wie die Pygmäen, Schattenfüßler und Hundsköpfe bemerkt: „nicht alle Arten von Menschen, die man als existirend angebe, müßten wirklich geglaubt werden," aber doch im Hinblick auf die göttliche Allmacht sowie auf das thatsächliche Vorkommen einzelner Monstrositäten, z. B. hermaphroditischer Mißgeburten, es nicht für unmöglich hält, daß auch wohl ganze Völker von monströser Bildung als ausgeartete Nachkommen der gemeinsamen Stammeltern irgendwo leben könnten. Worin denn Spätere ihm mit noch stärkerem Glauben folgten, namentlich Isidorus, der den encyclopädischen Weltbeschreibungen des späteren Mittelalters die Kapitel „von den Wundermenschen" (de portentis) und „von den Verwandelten" (de transformatis — nemlich von den in Werwölfe, Schweine, Hexen, verschiedne Vögel zc. Verwandelten) als ein trauriges Erbstück vermachte.[45])

Wir werden diesen Materien theilweise weiter unten in anderem Zusammenhange nahe zu treten haben. Für jetzt beschließen wir dieses der Kosmographie der Kirchenväter gewidmete Kapitel, nicht ohne nochmals auf den engen geschichtlichen Zusammenhang der geschilderten Vorstellungen des christlichen mit denen des vorchristlich-jüdischen und mehr noch des classischen Alterthums aufmerksam zu machen. Für keine der angeführten Proben sonderbar beschränkter

oder abenteuerlicher Weltbetrachtung sahen wir die Parallelen oder die directen Grundlagen und Antecedentien aus vorchristlicher Ueberlieferung mangeln. Und gerade auf altclassische Quellen wiesen die betr. Irrthümer oder fabelhaften Vorstellungen im Grunde viel häufiger zurück, als auf jüdische. Die Fabeltradition des Rabbinenthums erscheint auf diesem kosmologischen Gebiete als ein das kirchliche Alterthum noch keineswegs hervorragend stark beeinflussender Factor; sie hat erst im Mittelalter sich wirksamer in dieser Richtung zu bethätigen begonnen. Und auch die mißbräuchliche Anwendung biblischer Aussprüche, insbesondre die craß buchstäbliche Deutung psalmistischer und prophetischer Schilderungen, erscheint mehr nur als eine secundäre Quelle der patristischen Wahnvorstellungen auf dem Felde der Erd- und Himmelskunde. Sie dient selten oder nie als erster Ausgangspunct bei Bildung dieser Vorstellungen, wird vielmehr regelmäßig nur als Mittel zur Empfehlung der anderwärtsher, zumeist aus der philosophischen Schulüberlieferung der Griechen und Römer überkommenen Ansichten und zu deren Umkleidung mit einer höheren und heiligeren Autorität benutzt.

---

5. Die Kosmogonie oder Schöpfungslehre der Kirchenväter im Allgemeinen.

Tritt zur kosmologischen Reflexion, die nach der unsichtbaren Weltursache im Allgemeinen forscht, die Frage nach Zeit, Ordnung und Stufenfolge des Weltwerdens hinzu, so resultirt die kosmogonische Betrachtung. Daß die Welt von einem höchsten Urheber und Herrscher abhängig ist, lehrt die religiöse Kosmologie; daß dieser Herr der Welt sein Werk mit der höchsten Weisheit geordnet hat, erhält und lenkt, erweist das teleologische Räsonnement. Ueber die ersten Anfänge des Abhängigkeitsverhältnisses der Welt zu ihrem unsichtbaren Urheber und Lenker, überhaupt über das Zustandekommen dieses Verhältnisses und die früheren Stadien seiner Entwick-

lung sucht die kosmogonische Speculation zu belehren. Ihr Interesse ist, anders als bei jenen andern beiden Hauptweisen der religiösen Naturbetrachtung, nicht so sehr dogmatischer als vielmehr historischer Art. Es sind Werdeprocesse, es ist ein geschichtlicher Gang der Dinge, worüber sie nachsinnt; sie hat nicht mit gegenwärtigen Verhältnissen zu rechnen, sondern mit solchen die der fernsten Vergangenheit angehören. Die Erscheinungen der gegenwärtigen Naturordnung dienen ihr nur dazu, die jener entlegnen Urzeit muthmaßend zu ergründen und zu erklären.

Die Kirchenväter haben auch dieser Weise der religiösen Reflexion über das Naturgebiet ein angelegentliches Interesse gewidmet, ja die größte Mehrheit ihrer naturtheologischen Betrachtungen erscheint in die Form kosmogonischer oder schöpfungsgeschichtlicher Erörterungen gegossen. Dazu bildete keineswegs bloß der Umstand, daß die hl. Schrift mit einer Schöpfungsurkunde anhebt, die Ursache. Auch die Beschaffenheit ihrer philosophischen und theologischen Gegner sowie die Art der von diesen wider die christliche Wahrheit gerichteten Angriffe bedingte eine vorwiegend kosmogonische Gestalt und Haltung ihres Forschens und Lehrens über das Verhältniß der sichtbaren Schöpfung zur Gottheit. Bei keiner der ihnen nahe tretenden philosophischen Richtungen des Heidenthums spielte die Lehre vom Weltwerden eine ganz untergeordnete Rolle. In den Systemen des Gnosticismus und Manichäismus aber lag jene durchaus ungesunde Mischung christlicher mit heidnischen Anschauungen vor, wodurch gerade der Schöpfungsbegriff auf das Aergste Noth litt, ja vollständig durch wildphantastische theogonische Mythengebilde überwuchert und ertödtet wurde. Der christlichen Welterlösungslehre erschien hier eine ganz und gar heidnische Weltentstehungslehre von bald mehr pantheistisch-polytheistischem, bald mehr dualistischem Gepräge zur Unterlage gegeben, durch deren schädlichen Einfluß auch Person und Werk des Erlösers sammt der ganzen Heilslehre und Ethik innerlichst verderbt und vergiftet wurde. In geringerem Grade zwar, aber immerhin doch in Etwas forderten auch die wider den kirchlichen

Logos= und Trinitätsbegriff gerichteten Häresieen des Monarchianismus und des Arianismus die Vertreter der katholischen Lehrüberlieferung zur Wahrung der biblisch=urchristlichen Schöpfungslehre in ihrer Reinheit auf. Und vor allen waren es die aus der katholischen Gnostikerschule Alexandria's hervorgegangenen Versuche zur speculativen Bereicherung des biblischen Logos= und Schöpfungsgedankens mit gewissen harmloseren und minder verfänglichen Elementen heidnischer Weltweisheit, besonders aus der stoischen oder der pythagoräisch=platonischen Lehrtradition, wodurch die das Schöpfungsdogma betreffenden Controversen auf wirksame Weise belebt und für die positive wie negative Weiterbildung desselben fruchtbar gemacht wurden.

Allen Trägern und Fortbildnern des katholischen Dogma's, auch den zumeist heterodox gerichteten Alexandrinern, erscheint vor Allem die Annahme einer Vermittlung des Schöpfungsactes durch den göttlichen Logos, also die nicht abstract monotheistische sondern trinitarische Grundlegung des kosmogonischen Processes, gemeinsam. Gegenüber sowohl der Emanationslehre des Heidenthums, insbesondere der Neuplatoniker, als der Aeonenlehre des Gnosticismus erschien diese Geltendmachung des in dem Erlöser Mensch gewordnen einheitlichen und persönlichen Offenbarungsprincips Gottes als Mittelursache der Schöpfung von fundamentaler Wichtigkeit. Beide, die heidnische wie die gnostische Speculation, leugneten die persönliche Einheit und die wahre Göttlichkeit der Mittelwesen, wodurch auch sie den Schöpfungsact als bedingt darstellten; beide drückten durch Einschiebung einer bald größeren bald geringeren Zahl solcher unter sich abgestufter Mittelwesen, von welchen erst das unterste mit dem Weltstoffe in directe Berührung treten durfte, ihre Verachtung und Verabscheuung dieses letzteren als des Sitzes alles Bösen aus. Die gnostischen Systeme insbesondere boten in ihrem Weltschöpfer=Aeon oder Demiurgos eine wahre Jammergestalt dar, ein trauriges Zerrbild des Logos der Offenbarung, einen gleichsam schwer erkrankten, schuldbedeckten, ver=

lorenen Sohn Gottes, durch einen weiten Abstand vom göttlichen Urgrund getrennt und tief unter ihm stehend, von psychischer nicht pneumatischer Natur, erlösungsbedürftig und in die Geschicke der gefallenen materiellen Welt selbst mit verflochten. Näher schon stand der Logos Philos und des alexandrinischen Hellenismus dem biblisch-kirchlichen. Daß indessen auch er als ein demselben fremd gegenüberstehendes, mehr kosmisches als wahrhaft göttliches Princip zu gelten hatte, und daß obendrein gegenüber dem abstracten (logosleugnenden) Monotheismus des unphilosophischen nichthellenistischen Judenthums Front zu machen war, ist oben (B. I, K. 4) bereits gezeigt worden. Die Einmüthigkeit, womit die gesammte katholisch-kirchliche Literatur, vom Barnabas- und Diognetbriefe sowie vom Aristoschen Dialog zwischen Jason und Papiskus an bis zum Bekenner Maximus und zum Damascener, die unmittelbare Identität des weltschöpferischen Logos mit dem in Christo fleischgewordnen ewigen Sohne Gottes behauptet, begreift sich dem Allem zufolge. Auch der Antheilnahme des Geistes Gottes als heiligend-vollendender Potenz am Schöpfungswerke wird, besonders aus Anlaß von 1 Mos. 1, 2 (wo verhältnißmäßig nur von Wenigen, z. B. von Tertullian sowie von einigen Syrern, wie Ephräm, Diodor, Chrysostomus, Severian, Theodoret, eine vom göttlichen Geiste verschiedne bloße Naturpotenz als über den Wassern schwebend angenommen wurde) schon frühzeitig und ziemlich allgemein seitens der Väter gedacht. In gewisse trinitarische Formeln zusammengefaßt erscheinen Vater, Sohn und Geist als Schöpfungsursache schon bei Theophilus von Antiochia und besonders bei Irenäus (in dessen Lieblingsformel, wonach die Welt durch das Wort und den Geist als durch die „Hände Gottes" gemacht ist) — während allerdings erst die orthodoxen Gegner des Arianismus seit dem 4. Jahrhundert, wie Didymus, Gregor von Nazianz, Ephräm und besonders Augustin, mit der Fassung des Schöpfungsprocesses als eines Werkes der ganzen Dreieinigkeit vollen Ernst machen und so das Creationsdogma seiner systematischen Ausbildung und Abrundung entgegenführen. Wenn in den ältesten ökumenischen

Bekenntnissen, dem Apostolikum und dem Nicäno-Constantinopolitanum, diese consequent trinitarische Fassung des Schöpfungsactes (der hier zunächst nur Gott dem Vater attribuirt wird) minder bestimmt hervortritt, so erklärt sich dieß aus der vorwiegend praktischen Bestimmung dieser Bekenntnisse als für den Katechumenenunterricht zu gebrauchender kurzer Lehrformeln oder Taufsymbole.[46])

Eine zweite Eigenthümlichkeit des patristischen Schöpfungsbegriffes, betreffs deren wesentliche Uebereinstimmung bei allen Vätern herrscht, bildet die Verwerfung der heidnischen und jüdisch-hellenistischen Annahme einer ungeschaffnen Materie. Von einer Coäternität des Weltstoffs mit der Gottheit, wodurch dieser lediglich ein weltbildendes, kein wirklich schöpferisches Thun beigelegt würde, will keiner der altkirchlichen Zeugen irgend etwas wissen. Schon der Hirte des Hermas hebt das Erschaffensein des Alls aus dem Nichts ganz in dem Sinne von Joh. 1, 3; Hebr. 11, 3 hervor, und kein Folgender dissentirt von ihm. Daß der von Justin dem Märtyrer einmal gebrauchte Ausdruck „aus ungestalter Materie die Welt schaffen" (δημιουργῆσαι ἐξ ἀμόρφου ὕλης) eine nur bildende Einwirkung Gottes auf die vorher schon vorhandne Hyle besagen solle, wie vielfach behauptet wird, ist mindestens ebenso zweifelhaft wie der gleichlautende Sinn jener ähnlichen Formel im alexandrinischen Weisheitsbuche (oben, I, 4). Ja es erscheint kaum denkbar, daß, da Justins Schüler, der obendrein ascetisch gnostisirende Tatian die Anfangslosigkeit der Hyle aufs Bestimmteste verwirft, Justin selbst in einem so wichtigen Puncte zur Lehrweise der überall eifrig bekämpften Gnostiker abgeirrt sein, kurz daß er mit jenen Worten etwas Andres als die Hervorbringung des wohlgeordneten Kosmos aus dem vorher göttlicherweise erschaffenen Chaos gemeint haben sollte. Auch die Alexandriner Clemens und Origenes haben sich auf diesem Puncte von dem sonst bei ihnen ziemlich weitgreifenden Einflusse des Philonismus frei erhalten. Clemens wollte sogar bei seinem heidnisch-philosophischen Ideale Plato die Erschaffung der Welt aus Nichts gefunden haben. Wenn Origenes

auf diesen Punct nicht ganz mit derselben Angelegentlichkeit eingeht, wie sein etwas älterer Zeitgenosse Tertullian gegenüber dem karthagischen Gnostiker Hermogenes, so fehlte ihm eben nur eine gleich kräftige Herausforderung zu antidualistischer Polemik, wie die durch die Lehreigenthümlichkeit jenes gnostisirenden Platonikers zu Carthago dargebotne.[47])

Ein dritter Punct, betreffs dessen die altkirchlichen Wahrheitszeugen auf dem Gebiete der Schöpfungslehre eine ausnahmslose Uebereinstimmung kundgeben, besteht in der auf keine Weise physischen, sondern durchaus ethischen Motivirung des Schöpfungsactes, oder was dasselbe: in dessen Auffassung als wesentlich auf die Erschaffung des gottbildlichen Menschen abzielend. Der Impuls zum Schaffen lag lediglich im freien Willensschlusse Gottes, nicht in irgendwelcher denselben zwingenden Naturnothwendigkeit. Und: den Zweck seines Schaffens bildete wesentlich und vornehmlich die Offenbarmachung seiner Güte, wie sie in der Hervorbringung des ihm ebenbildlichen und zu persönlicher Gemeinschaft mit ihm berufenen Menschen gipfelte. In der gleichzeitigen Geltendmachung dieser beiden innerlich eng zusammenhängenden Gesichtspuncte zeigt die patristische Tradition sich nicht minder einhellig, wie in den beiden vorher betrachteten Momenten. In der Epoche der antignostischen Polemik versäumt es Keiner der Väter, die gnostische Darstellung des Schöpfungsactes als einer unfreien, naturnothwendigen Gottesthat zu bekämpfen; und weder in dieser Zeit noch später fehlt bei irgend Einem von ihnen die Betonung der Menschenerschaffung als des wahren Zielpuncts und Endzweckes der schaffenden Thätigkeit Gottes. Namentlich in der beliebten, auch von Philo angedeuteten, ja schon bei altclassischen Denkern nachweisbaren Darstellung des Schöpfungsganzen als eines für den Menschen zubereiteten Hauses, das derselbe vor seiner fertigen Herrichtung und Ausschmückung nicht betreten kann und in das er schließlich am letzten Schöpfungstage als beherrschendes Haupt und Gebieter eingeführt wird (Lactanz, Ambrosius, Fulgentius, Gregor

v. Nyssa, Chrysostomus, Severianus, Theodorus, Theodoret, Zacharias von Mitylene, Anastasius Sinaita, Johannes von Damask 2c.), tritt dieser ethisch-anthropocentrische Charakter des schaffenden Thuns Gottes auf anschaulich schöne Weise hervor.[48]) Nicht minder in der Betonung der mikrokosmischen Beschaffenheit des Menschen nach seiner geistigen wie leiblichen Wesensseite, einer gleichfalls bereits aus vorchristlicher Tradition überkommenen Idee, die verschiedentlich gewendet und formulirt bei den nemlichen Vätern hervortritt, welche jenen Vergleich des Kosmos mit dem Hause des Menschen vorzugsweise gern anwenden, und für welche namentlich auch Augustin als Zeuge und Gewährsmann angeführt werden kann, der das Enthaltensein aller Creaturen im geistleiblichen Menschen, seine Mittelstellung zwischen den Engeln und der sichtbaren Schöpfung wiederholt hervorhebt und ihn für das größte Wunder in der wunderreichen Welt Gottes erklärt. — Wenn eben derselbe Kirchenvater, gleichwie auch schon Gregor von Nyssa, einige Male die Offenbarung nicht sowohl der Güte als vielmehr der Ehre Gottes als letzten und höchsten Schöpfungszweck hinstellt, so schließt dieß die Anerkennung der auf die Beseligung der Menschheit abzielenden Liebesoffenbarung als intermediären Zweckes des weltschöpferischen Rathschlusses und Thuns nicht etwa aus, sondern ein. Die Lehre vom göttlichen Weltzweck erscheint hier nur zu reicherer systematischer Fülle entwickelt als dieß in der sonst üblichen Darstellungsweise der Fall ist.[49])

Auch die Zugrundlegung des mosaischen Schöpfungsberichtes bei Darstellung des Stufenganges des Weltwerdens könnte zu den Gemeinsamkeiten der altkirchlichen kosmogonischen Lehrüberlieferung gezählt werden, wenn nicht gerade in unmittelbarem Anschlusse hieran eine arge Zerfahrenheit der Meinungen und Richtungen, verursacht durch außerchristliche Einflüsse, insbesondere durch die Einwirkung des Philonismus, hervorträte. Der mosaische Text, der gemeinsame Ausgangspunct aller hiehergehörigen Erörterungen, gilt einem Theile der Väter als streng geschichtliche, wörtlich auf-

zufassende Urkunde während ein andrer, sehr beträchtlicher Theil ihn allegorisch auslegt, und zwar vielfach in einer mit den Willkürlichkeiten eines Philo wetteifernden Weise. Schon in vororigenistischer Zeit scheinen außer Theophilus von Antiochia noch mehrere Hexaëmeron-Exegeten die allegorisirende Behandlungsweise vertreten zu haben. Seit Origenes gelangt dieselbe zur weitesten Verbreitung, beides im Orient wie im Abendlande. Es widersetzen sich ihr, theilweise wenigstens, einige der abendländischen Theologen, z. B. Lactanz und Hieronymus, sowie im Morgenlande Basilius d. Große und die Anhänger der antiochenischen Schule, diese jedoch keineswegs ohne Ausnahme. Sogar Theodorus, einer der entschiedensten Vertreter des literalen Auslegungsprincips, bietet einige Proben von recht willkürlicher allegorischer Beseitigung des Wortsinnes; er wagt es, die Felle, womit Gott Adam und Eva nach dem Falle sich bekleiden lehrt, auf Baumrinden zu deuten, den Cherubim aber die Bedeutung „Fülle der Allmacht" oder „alles Mögliche" (*πᾶν τὸ δύνατον*) beizulegen. Durch Beseitigung eines ansehnlichen Theils der von Origenes eingeführten spiritualistischen Willkürdeutungen wenigstens aus der eigentlichen Hexaëmeron-Exegese, d. h. aus der Auslegung von Kap. 1 der Genesis, weniger aus derjenigen der Paradieses- und Sündenfallsgeschichte, bildete sich seit Basilius und Ambrosius eine zwischen historischer Interpretation und Allegorismus vermittelnde Richtung. Ihr einflußreicher Hauptvertreter im Abendlande wurde Augustin, der den Wortsinn meist mit der geistlichen Deutung zu vereinigen suchte, gelegentlich aber auch kein Bedenken trug, ihn der letzteren gänzlich zu opfern, besonders dann wenn das erbauliche Interesse dieß zu fordern schien. Während die späteren abendländischen Theologen im Wesentlichen bei dieser Methode Augustins beharren, bleibt im Orient eine den Vorbildern eines Basilius, Chrysostomus und Theodoret folgende nüchternere Behandlungsweise die herrschende. Aber trotz der kirchen- und staatsgesetzlichen Verpönung, von welcher aller dogmatische Origenismus hier seit Justinian betroffen wurde, und trotz des gelehrten Scharfsinnes,

womit u. a. der auch naturwissenschaftlich tüchtig geschulte Aristoteliker Johannes Philoponus den antiorigenistischen Standpunkt der Genesisauslegung als den allein zulässigen zu vertheidigen suchte, behauptete sich doch auch dort bei Vielen eine ziemlich extreme Allegorisirungsmethode in fortgesetzter eifriger Ausübung. Noch in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts bot der Mönch Anastasius Sinaita in seinen „Anagogischen Betrachtungen über's Hexaëmeron" ein mit den üppigsten allegorischen Künsteleien bis zum Ueberdrusse angefülltes Repertorium von Deutungen nach der Manier des Origenes, Ephräm und andrer älterer Lehrmeister dieses Genre, indem er sich gegen die Meinung, als wolle er dem literalen Sinne sein Recht nehmen, allerdings verwahrte, thatsächlich jedoch sich fast nirgends und niemals an denselben band.

Es sind insbesondere drei Punkte, auf welchen die philonische oder origenistische Allegoristik — beide Bezeichnungsweisen dürfen hier füglich einander gleichgesetzt werden — ihre verderbliche Einwirkung auf die Genesis-Exegese fühlbar macht und ein gesundes Verständniß der biblisch-urgeschichtlichen Thatsachen nach ihrem wahren Zusammenhange weiteren Kreißen der alten Kirche und des Mittelalters auf Jahrhunderte hin verschließt.

a. Die den Menschen betreffenden schöpfungsgeschichtlichen Thatsachen einschließlich Paradieses- und Sündenfallsgeschichte werden, wenn nicht wie bei Clemens, Origenes und deren unmittelbareren Anhängern vollständig spiritualisirt, doch allem concreten Naturzusammenhange möglichst entnommen und, namentlich durch Entrückung des paradiesischen Wohnorts der Protoplasten in eine halb und halb überirdische Region sowie durch einseitige Betonung der geistigen Wesensseite des göttlichen Ebenbildes, der Möglichkeit eines gesunden geschichtlichen Verständnisses beraubt. Daß die menschliche Leibesnatur mit zu den gottbildlichen Zügen unsres Wesens gehöre, konnten ein Melito, Tertullian und Lactanz noch behaupten; seit dem Mächtigwerden des origenistischen Einflusses aber beginnt diese realistischere Auffassung mehr und mehr

als heterodox gestempelt zu werden. Eusebius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustinus (dieser freilich sich nicht ganz consequent bleibend) und fast alle Späteren lassen nur die geistigen Vorzüge der Menschennatur das göttliche Ebenbild constituiren. Nur dadurch, daß gelegentlich die Herrschaft über die niedere Creaturenwelt als mit zu jenen geistigen Vorzügen gehörend betont wird (Ephräm, Diodor, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, auch Ambrosius 2c.), bildet sich ein gewisses Gegengewicht gegen den naturverachtenden Spiritualismus, der im Uebrigen auf diesem anthropologischen Gebiete mehr und mehr heimisch wird. Auch das Vorwiegen der creatianischen Theorie des Seelenursprungs über die entschieden naturgemäßere des Traducianismus oder Generationismus hängt mit diesen spiritualistischen Neigungen zusammen, die unter dem Einflusse einer allegorisch willkürlichen und gewaltthätigen Exegese theils der Stelle 1 Mose 2, 7, theils andrer scheinbar oder auch wirklich auf sie zurückverweisender Schriftaussagen allmählig zur Herrschaft auf anthropologischem Gebiete gelangten.[50])

b. Eine Auffassung auch der übrigen kosmogonischen Vorgänge nach Analogie bekannter Naturprocesse wird in Folge der üblen Gewohnheit des Allegorisirens den kirchlichen Exegeten mehr und mehr erschwert. Das naturgesetzliche Verständniß der einzelnen Schöpfungsacte kommt denselben in zunehmendem Maaße abhanden. Je willkürlicher, anthropomorphischer, magischer und gleichsam zauberhafter die Hervorbringungsacte der schaffenden Gottheit aufgefaßt werden, desto besser passen sie in das System dieser judaistisch befangenen Schöpfungsapologeten. Selbst ein Basilius meinte, den Wechsel von Tag und Nacht für die Zeit vor Erschaffung der Sonne, also während der drei ersten Tage, passender durch die Annahme einer abwechselnden Aussendung und Wiedereinziehung der Strahlen des Urlichts (1 Mos. 1, 3), als durch die eines Umkreistwerdens der Erde von diesem Lichte erklären zu können. Sein Bruder Gregor der Nyssener substituirte dieser Annahme die unzweifelhaft rationellere und minder widernatürliche

vom Rotiren des Urlichts um die Erde sowie von einer späteren, am vierten Tage erfolgten Hervorbildung der Sonne und übrigen Gestirne aus demselben. Diese dem Stande der vorkopernikanischen Himmelskunde jedenfalls besser angepaßte Theorie eigneten sich zwar einige einflußreiche Theologen der späteren Zeit an, namentlich der Areopagite sowie im Abendlande Beda der Ehrwürdige, durch welche Beide sie in der exegetisch-dogmatischen Tradition des Mittelalters zur herrschenden Ansicht wurde. Aber viele Andre beharrten lieber bei der kindisch unreifen und abstract supranaturalistischen Vorstellung, daß eine abwechselnde Emission und Contraction der Strahlen des vorsolaren Lichts die drei ersten Tage und Nächte hervorgebracht habe. Noch Johannes von Damaskus entscheidet sich für diese Erklärungsweise, die daher auch noch bei späteren Byzantinern wiederkehrt. — Andere Beispiele einer Bevorzugung gerade der zumeist supranaturalistischen oder magisch-mystischen unter mehreren möglichen Erklärungsweisen bieten besonders die Genesis-Erklärungen der syrischen Schule dar. Chrysostomus reißt die Bildung von Sonne, Mond und Sternen am vierten Tage von der jenes Urlichts völlig los, und läßt diese Himmelslichter als absolut neue Bildungsproducte göttlicher Allmacht ins Dasein treten. Severian statuirt zwar einen genetischen Zusammenhang zwischen dem Urlicht und den Gestirnen, läßt jedoch die Bildung dieser letzteren, die er sich nach Art eines Münzprägungs-Processes denkt, von Gott außerhalb des Himmels vorgenommen und die einzelnen Producte der formenden Thätigkeit des himmlischen Werkmeisters dann dem Himmel angeheftet werden. Ephräm betont mit besonderem Nachdruck, hierin älteren Vorgängern, namentlich auch dem Philo folgend, das völlig fertige, ausgewachsene und vollreife Ins Dasein treten der Gewächse am dritten Tage. Blüthen und zugleich auch schon Früchte hätten dieselben sofort beim Hervorgehen aus Gottes Schöpferhand bedeckt; frühlings- und herbstmäßiges Aussehen sei ihnen gleichzeitig eigen gewesen. Wiewohl die Erschaffung der Welt im Ganzen jedenfalls bestimmt als zur Frühjahrszeit erfolgt anzunehmen sei,

da der am vierten Tage erschaffene Mond nothwendig im Vollmond-Zustande, also so wie er um den 15. des Nisan (des ersten Monats im Jahre) erscheint, ins Dasein getreten sein müsse! Je abenteuerlicher dieses letztere Schlußverfahren lautet, um so beliebter wurde es. Fast alle angeseheneren Exegeten der Folgezeit stimmen dem gefeierten syrischen Kirchenlichte in beiderlei Hinsicht bei, was den frühlingszeitlichen Termin der Welterschaffung, wie was die vollreif ausgewachsene und früchtebeladene Beschaffenheit der Gewächse zur Zeit ihrer Erschaffung betrifft. Dafür daß überhaupt gegen die Annahme irgendwelcher evolutionistischen Vermittlung der einzelnen Schöpfungsprocesse innerhalb der organischen Natur überwiegend nur Abneigung bei den einflußreicheren Vertretern der altkirchlich kosmogonischen Ueberlieferung vorhanden war, werden wir im Folgenden noch zahlreiche Belege antreffen.

c. Am schwersten leiden unter dem Einflusse des philonischen Allegorismus die Vorstellungen der Väter vom zeitlichen Verlaufe oder der Dauer der Weltschöpfungsprocesse. Daß den sechs Tagen eigentlich nur die Bedeutung einer dem menschlichen Auffassungsvermögen angepaßten Darstellungsform zukomme, während in Wahrheit die Welt in Einem Momente, wie durch einen Zauberschlag, ins Dasein gerufen worden sei, dieser ebenso naturwidrige als schriftwidrige Einfall Philo's wird durch die Alexandriner Clemens und Origenes mit Begeisterung aufgenommen und als der göttlichen Macht und Würde einzig würdige Vorstellung entwickelt. Der bei ihnen dieser Annahme einer Zeitlosigkeit der Schöpfung noch hinzugesellte Gedanke eines Zurückreichens der weltenschaffenden Thätigkeit Gottes bis weit jenseits des Anfangs der gegenwärtigen Welt, also zwar nicht einer Ewigkeit der Welt, aber doch einer successiven Weltenvielheit, fand bei den orthodoxen Vätern der Folgezeit allerdings keinen Beifall, wurde vielmehr von Mehreren derselben (Methodius, Augustin, Philoponus) ausdrücklich bestritten. Aber um so unverfänglicher fand die Mehrheit der Späteren jene akosmistische oder achronistische (homochronistische) Verflüchtigung

der Realität der Schöpfungstage, wodurch die absolute Machtfülle und majestätische Freiheit des Schöpfers so herrlich hervorgehoben zu werden schien. Die Angelegentlichkeit, womit solche Hauptvorkämpfer der Orthodoxie, wie Athanasius, Basilius, Hilarius und vor allen Augustinus, dafür eintraten, machte es leicht vergessen, daß die vororigenistische Theologie, wie z. B. des Theophilus, Irenäus und besonders Tertullians Ausführungen zeigen, von dem durch den Schriftbuchstaben so wenig begünstigten Fündlein noch nichts gewußt hatte. Von schroffer Polemik wider die Vertreter der Annahme, von etwaigen energischen Protesten dawider im Interesse gesunder und nüchterner Schriftauslegung ist denn auch nirgends etwas wahrzunehmen. Wo man anders als jene großen Koryphäen dachte, da blieb man bei stillschweigender Beseitigung ihrer Ansicht stehen; so Cyrill von Alexandrien, Pseudodionys, Philoponus, Gregor der Große, Beda, Johannes Damascenus. Eine derartige Verdeckung oder Ignorirung der Differenz war um so leichter möglich, je weniger die Vertreter jener Momentan- oder Simultanschöpfung mit ihrer Ansicht vollen Ernst zu machen und sie in allen ihren Consequenzen durchzuführen vermocht hatten. Schon Philo hatte sich nicht immer mit strenger Consequenz an seine Spiritualisirung der sechs Tage gebunden, wie die verschiednen von ihm hinterlassenen kosmogonischen Versuche zeigen. Streng durchführbar war ja die achronistische oder homochronistische Theorie, sofern man dem biblischen Berichte irgendwelchen Wahrheitscharakter lassen wollte, überhaupt nicht. Weder das Abzielen des ganzen Schöpfungsprocesses auf den Menschen als beherrschendes Haupt des vorher für ihn zubereiteten Kosmos, noch der gegenüber heidnischem Elementardienst und Gestirncultus so bedeutsame Umstand, daß die Himmelslichter erst lange nach anderen grundlegenden kosmischen Potenzen hervortreten (s. B. I. K. 1): nichts von diesen oder ähnlichen dogmatisch-apologetischen Gesichtspunkten ließ sich dann erheben und festhalten, wenn den einzelnen Acten des kosmogonischen Drama's ihre selbständige Geltung vollständig genommen und der Stufenfolge des

Geschaffenwerdens ein Hervortreten des ganzen Kosmos mit Einem Schlage substituirt wurde. In der That lassen denn da, wo es sich um Betrachtung des spezielleren Zusammenhanges der Schöpfungswerke, um die Erörterung der Begriffe Abend und Morgen oder Nacht und Tag, um die Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Himmel und Firmament, zwischen Lichtschöpfung und Gestirnschöpfung etc. handelt, auch die eifrigsten Jünger des Philonismus, Clemens und Origenes nicht ausgenommen, ihr Axiom eines simultanen Hervorgetretenseins aller geschaffenen Wesen thatsächlich außer Betracht und kehren mehr oder minder entschieden zu der nur theoretischerweise verworfenen literalen Fassung der sechs Tage zurück. Bei Einigen von ihnen, namentlich bei Basilius und dessen bewundernden Nachfolgern, tritt dieser Widerspruch zwischen dem theoretisch anerkannten Homochronismus und zwischen der factisch doch festgehaltenen Geschichtlichkeit der Tage als wirklicher Zeiträume so stark hervor, daß man zweifeln kann, ob man es statt mit Anhängern nicht vielmehr mit Gegnern der Simultanschöpfungstheorie zu thun habe. Das dem Ganzen vorangestellte homochronistische Bekenntniß erscheint hier wesentlich nur als leeres Theorem, als ein der philonisch-origenistischen Tradition respectvoll ohne tieferes Nachdenken entrichteter Tribut. Merkwürdig ist dabei freilich die Zähigkeit, womit man an gewissen der Theorie herkömmlicherweise beigegebenen schwachen oder gänzlich fehlerhaften und verwerflichen exegetischen Stützen festhielt. Daß insbesondere das seit Origenes in dieser Hinsicht eine Hauptrolle spielende Wort des Siraciden: „Der in Ewigkeit Lebende hat Alles zumal geschaffen" „*ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ*, creavit omnia simul" (Sir. 18, 1) ganz und gar mißgedeutet und unberechtigterweise — mittelst Fassung des Ausdrucks *κοινῇ* in zeitlichem, statt in quantitativem oder räumlichem Sinne — herbeigezogen wurde, gelangte, wie es scheint, nicht Einem der altkirchlichen Exegeten, weder Griechen noch Lateinern, zu klarer Erkenntniß.

Ein gewisses Abgehen von der theoretisch seitens so zahlreicher

Genesis-Ausleger festgehaltenen Simultanschöpfungslehre kann wohl auch darin erblickt werden, daß ein nicht unbeträchtlicher Theil der mit Vorliebe daran Haltenden zur historischen und allegorisch-moralischen Auffassung des Schöpfungsberichts, die sie möglichst miteinander zu combiniren und als gleichermaßen berechtigt darzuthun bemüht sind, gelegentlich gern noch eine eigenthümliche, typologisch-heilsgeschichtliche Deutung hinzufügen, welche die Anerkennung der sechs Tage sammt dem Schöpfungssabbath als wirklicher Zeiträume im Grunde voraussetzt. Es ist dieß die prophetisch-geschichtsphilosophische Theorie, welche den sechs Schöpfungstagen die sechs ungefähr seit der Weltschöpfung verstrichenen Jahrtausende, dem Sabbath oder göttlichen Ruhetage aber, das abschließende siebente Jahrtausend der Welt oder die messianische Heilszeit typisch entsprechen läßt. Jenachdem man hiebei das Sabbathjahrtausend buchstäblich als Millennium, oder geistlich als symbolischen Ausdruck für die Ewigkeit, das Reich der seligen Vollendung faßte, resultirte eine chiliastische oder eine nicht-chiliastische Verwerthung des typologischen Gedankens — jene bei den Vätern der vororigenistischen, diese bei denen der späteren Zeit bevorzugt. In seiner chiliastischen Fassung scheint das Geschichtsphilosophem, zu dessen Aufstellung hauptsächlich Ps. 90, 5 den Anlaß gegeben hatte, schon auf vorchristlich-jüdische Quellen zurückzuweisen. Innerhalb der Kirche findet es sich bereits im 15. Kapitel des Barnabasbriefs angedeutet; weiter ausgeführt sodann, und zwar im chiliastischen Sinne, bei Justin, Irenäus, Hippolyt, Lactanz, Victorin von Petabium; im nicht-chiliastischen Sinne bei Pseudoclemens (Homil. XVII), Hilarius, Hieronymus, Pseudojustin (Quaest. et resp. ad Orthod.), Augustin, Cyrill von Jerusalem, Hilarianus, Chrysostomus, Pseudo-Eustathius, Anastasius Sinaita, Isidor und Beda.

Auf die Auslegung der Schöpfungsurkunde, zumal auf deren naturtheologisches Verständniß, übt diese typisch-prophetische Theorie keinerlei bemerkenswerthe Rückwirkung, weßhalb wir auf ihre Geschichte nicht näher einzugehen haben werden.[51]) Anders verhält es

sich, theilweise wenigstens, mit jener freieren Behandlung, welche die Natur- und Geschichtsstoffe des Hexaëmeron einschließlich der Paradiesesgeschichte seitens einer Reihe christlicher Dichter unsres Zeitraums im Morgen- wie im Abendlande erfahren. Diesen poetischen Bearbeitungen der biblischen Kosmo- und Anthropogonie wird in der folgenden Uebersicht eine, wenn nicht vorwiegende, doch auch nicht ganz nebensächliche Aufmerksamkeit zu widmen sein, da sie hie und da eigenthümliche Züge darbieten, welche für die Gesammtgeschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturkunde innerhalb unsrer Periode von lehrreichem Interesse sind.

B.

Specieller Theil.

Die Hexaëmeron-Exegese der Väter, oder die Entwicklungsepochen der patristischen Schöpfungslehre.

1. Die vororigenistische Zeit.

Während der ersten anderthalb Jahrhunderte nach der apostolischen Zeit entwickelt sich das Schöpfungsdogma der Kirche überwiegend im Gegensatze zu den entweder emanatistisch oder dualistisch gearteten Kosmogonieen der heidnischen Philosophie und des Gnosticismus. Seine Ausbildung liegt vorwiegend in den Händen solcher Apologeten oder Polemiker, die sich zur kosmogonischen Weisheit dieser der Kirche mehr oder minder feindselig gegenüberstehenden Mächte bestimmt ablehnend verhalten, getreu der apostolischen Warnung Col. 2, 8. Wo ein gewisses Entgegenkommen zur Lehrmethode der Gegner oder eine gewisse Berührung mit einzelnen ihrer Grundanschauungen und Ausdrucksweisen stattfindet, da ist diese Annäherung immer doch nur eine sehr maaßvolle und zurückhaltende. Die Kirche erlebt ihren ersten Glaubensartikel überwiegend noch in strengem Gegensatze zu allen außerchristlichen Formulirungen des Gottes- und Schöpfungsbegriffes. Sie lernt vorzugsweise diejenigen Seiten des Schöpfungsdogma's in ihrer grundlegenden Wichtigkeit erkennen und erfahren, welche als die specifisch christlichen, die für die gesammte christliche Weltansicht vorzugsweise charakteristischen zu gelten haben. Vor allem ist es die nicht etwa abstract logologische, sondern christologische Bestimmtheit des Schöpfungsbegriffs, sowie die Verwerfung

der ungeschaffenen Materie, also die entschiedne Behauptung einer absoluten auch den Stoff einschließenden Schöpfung, worauf das Augenmerk der Väter während dieses frühesten Entwicklungsstadiums der kirchlichen Kosmogonie gerichtet erscheint. Allegorisirende und typologisirende Behandlung des mosaischen Textes findet bereits statt, aber vorerst als mehr nur nebensächliches Moment und ohne die ungesunden Ausschreitungen einer späteren Zeit, insbesondre ohne die spiritualistische Verflüchtigung der Realität der Schöpfungstage, welche die Alexandriner einführen.

Die Zahl der Hexaëmeron-Erklärer, also derjenigen Vertreter der patristischen Schöpfungslehre, welche ihre Anschauungen in Gestalt eingehenderer exegetischer Erörterung der Eingangskapitel der Bibel vortrugen, scheint schon in dieser vororigenistischen Zeit keine ganz geringe gewesen zu sein. Doch sind ihre Arbeiten der Mehrzahl nach nicht auf uns gelangt, so daß wir behufs Kenntnißnahme von den kosmogonischen Lehren der meisten Väter uns an einzelne gelegentliche Aeußerungen im Zusammenhange ihrer apologetischen oder antignostischen Schriften zu halten genöthigt sind. Schon von den sogenannten apostolischen Vätern gilt dieß. Ihre hiehergehörigen Aussprüche haben zum Theil schon Erwähnung gefunden. So die des Briefs an Diognet und des Barnabasbriefs, welche den Logos als vermittelnde Schöpfungsursache hervorheben — was in dem letzteren Schreiben zum ersten Male durch Deutung des Wortes „Lasset uns Menschen machen" auf ein Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn geschieht. So deßgleichen die bei Hermas vorkommende nachdrückliche Betonung der Weltschöpfung aus Nichts oder ohne schon außergöttlich vorhandne Materie. Auch bei Clemens von Rom findet sich eine bemerkenswerthe Hinweisung auf das Schöpfungswerk als eine für das Wirken und Schaffen frommer Christen vorbildliche heilige Gottesthat. Wie die Festmachung und herrliche Ausschmückung der Himmel, die feste Gründung und die Trocknung der Erde, die Belebung von Land und Meer mit einer Fülle lebendiger Wesen, die Unterordnung von dem Allen unter

den gottbildlichen Menschen, des Höchsten Macht, Weisheit und Liebe offenbar zu machen gedient habe, das wird in freier Anlehnung theils an 1 Mos. 1 theils an Ps. 104 auf einfach schöne Weise gezeigt.[52])

Mehrere den apostolischen Vätern zeitlich ganz nahe stehende Ausleger des Hexaëmeron sind uns nur oder fast nur noch dem Namen nach, durch Erwähnung ihrer Arbeiten in dem Schriftsteller-Kataloge des Hieronymus, bekannt. So Rhodon, angeblich Tatian's Schüler, Candidus, Appion. Der dem Aristo von Pella beigelegte Dialog zwischen Jason und Papiskus, wohl die älteste Apologie des Christenthums gegenüber jüdischem Unglauben (geschrieben um 130), scheint der Schöpfungslehre eine nähere Betrachtung gewidmet zu haben, um das Erschaffensein des Alls vom Vater durch den Sohn zu erweisen. Der um Weniges jüngere Märtyrer Justin, in seinem Gespräch mit dem Juden Trypho vielleicht ein Nachahmer des Papiskus-Dialogs, soll, abgesehen von gelegentlichen Hinweisungen auf die Schöpfungsthatsache in seinen Apologieen, auch einen besonderen Commentar zum Sechstagewerk der Genesis hinterlassen haben. Der dieß bezeugende Anastasius der Sinaite gehört freilich einer beträchtlich späteren Zeit an und kann, als in hohem Grade unkritischer Schriftsteller, vom Verdachte der Verwechslung irgend welcher pseudojustinischen Arbeit mit einem ächten Werke des Märtyrers kaum entlastet werden. Wäre das von ihm mitgetheilte Fragment ächt, so würde Justin als frühester Vertreter der später besonders im Mittelalter beliebt gewordenen Auffassung des Hexaëmerons gelten müssen, wonach darin ein den aristotelischen Kategorieen des bloßen, noch unbewegten Seins, des vegetativen, des sensiblen und des intellectualen Lebens (esse, vivere, sentire, intelligere) im Wesentlichen entsprechender Stufengang des Hervortretens der Geschöpfe geschildert wäre. Auch philonische Zahlensymbolik müßte er danach in den mosaischen Text eingetragen, z. B. den sechsten Tag wegen der Fünfzahl der Sinne nebst dazutretender Einzahl des Menschengeistes bedeutsam gefunden haben.[53]) Die

den Werken Justins herkömmlich zugezählte „Mahnrede an die Hellenen“ lehrt sehr bestimmt eine Erschaffung der Welt aus Nichts; sie würde, wenn sicher ächt, jene an einen mehrdeutigen Ausdruck in der größeren Apologie Justins sich knüpfende Streitfrage, ob derselbe nicht etwa als Vertreter einer Anfangslosigkeit der Hyle zu gelten habe, ein für allemal im Sinne des Gegentheils dieser Meinung zu entscheiden dienen. Daß jedenfalls Justins Schüler Tatian nachdrücklich das Erschaffensein auch der Materie von Gott behauptete, steht fest. Aber auch Athenagoras, obschon stärker platonisirend und überhaupt der zumeist philosophiefreundliche unter den Apologeten des Zeitalters der Antonine, bekennt sich doch nirgends zu Platos Lehre von der ewigen Hyle. Seine theilweise dunklen Aussprüche über die bildende Einwirkung des göttlichen Logos auf die Materie, dieses „unbegrenzt empfängliche“ (πανδεχής) passive Princip des Weltwerdens, werden doch nur dann richtig gefaßt, wenn man ihn eine die Materie selbst ins Dasein rufende ursprünglichste Schöpferthat im Sinne von Gen. 1, 1 als allem Anderen vorausgehend annehmen läßt.[54])

Ein weiterer Apologet des Zeitalters Mark Aurels, welcher sich sehr bestimmt im Sinne einer absoluten, auch den Weltstoff einschließenden Schöpfung erklärt, ist Theophilus von Antiochia. Die im 2. Buche seiner Schutzschrift an den Autolykus enthaltene eingehende Betrachtung des biblischen Schöpfungsberichts einschließlich der Paradiesesgeschichte ist der älteste auf uns gekommene Hexaëmeron-Commentar aus patristischer Zeit. Gegenüber der ziemlich hart und verächtlich beurtheilten Weisheit heidnischer Poeten und Philosophen preist der Verfasser den niemals auszuschöpfenden Tiefsinn und Gedankenreichthum der mosaischen Urkunde mit fast überschwenglichen Worten. Er sucht eine den historischen Wortsinn festhaltende mit mystischer oder pneumatisch-allegorischer Auslegungsweise zu verbinden, gibt also, wie auch Justin und Tatian, den Einfluß Philos zu erkennen, aber in relativ maaßvoller Weise. Zu den wichtigeren Eigenthümlichkeiten seiner Auffassung und Darstellung gehört vor

allem die enge Beziehung, in welche er die drei Personen der Trinität zum Schöpfungswerke setzt. Er findet dieselben — deren dritte, den heil. Geist, er gewöhnlich, abweichend vom sonstigen altkirchlichen Sprachgebrauche, als „Weisheit“ bezeichnet — durch die drei ersten noch sonnenlosen Tage der Schöpfung typisch abgeschattet; auch läßt er sie schon gleich beim Beginn der Schöpfung gemeinsam ihre Thätigkeit ausüben, sofern er den Geist über den Wassern Gen. 1, 2 als ein vom Logos verschiednes, beseelendes und belebendes göttliches Princip hervorhebt. Bei der durch den Logos bewirkten Trennung von Wasser und Land zu Anfang des dritten Schöpfungstages erinnert ihn das „Sich sammeln“ der Gewässer an die Vereinigung der durch Christum Erlösten in der Sammelstätte der Kirche. Andre Proben seiner Allegorisirungskunst legt er ab durch Deutung von Sonne und Mond auf Gott und den Menschen, durch Beziehung der hellleuchtenden und feststehenden Sterne auf die Gerechten, der Irr- und Wandelsterne aber auf wankelmüthige Gesetzesübertreter, durch Deutung des göttlichen Segensspruchs über die Thiere im Wasser auf das Sacrament der Taufe, der Raubfische und Raubthiere auf böse Menschen ꝛc. Uebrigens hebt er bei der Gestirnschöpfung, hierin dem Philo folgend, die wider den heidnischen Stern- und Sonnencultus gerichtete Tendenz der Schöpfungsurkunde hervor, welche sich in der Voranstellung der Pflanzenschöpfung vor der Erschaffung der Himmelslichter zu erkennen gebe. — Das Paradies faßt er allerdings historisch-realistisch als eine ostwärts gelegne Gegend, betont aber stark den von höherem Lichte umflossnen und gewöhnlichen Naturverhältnissen ganz entnommenen Charakter dieses Ursitzes unsres Geschlechts. Daß er Adam's, des noch nicht Gefallenen, Kindheitszustand sehr betont, könnte eine gewisse Tendenz zu naturgemäßerer, modernem Evolutionismus einigermaaßen sich nähernder Betrachtungsweise zu verrathen scheinen. Doch zeigt der im Uebrigen stark hervortretende Spiritualismus und abstracte Supranaturalismus seiner Auffassung der Menschenschöpfung und frühesten menschlichen Entwicklung, daß eine solche Annahme jedenfalls

eine irrige sein würde. — Von Interesse ist noch seine Kritik der Schätzung des Alters der Menschheit nach vielen Jahrtausenden, wie sie die heidnischen Mythographen, Philosophen und Historiker vorzunehmen pflegten. Er setzt diesen heidnischen Uebertreibungen entsprechende auf dem Gebiete der biblisch urgeschichtlichen Speculation entgegen, erklärt z. B. Mose für um 900—1000 Jahre älter als den Trojanischen Krieg und sucht überhaupt das Judenthum mit seinen geschichtlichen Ueberlieferungen und heiligen Schriften als viel älter als das Hellenenthum darzustellen. Er wetteifert auf diesem Gebiete einer ins Abenteuerliche ausschweifenden Archäomanie mit Justin dem Märtyrer, der in seinen Apologieen sich ähnliche unkritische Extravaganzen in der Absicht, den Werth der religiösen Traditionen des Heidenthums gegenüber den alttestamentlichen herabzusetzen, gestattet hatte. Beide aber, sammt ihren Nachfolgern auf demselben Felde wie Tatian, Tertullian, Arnobius, Clemens von Alexandrien, Origenes rc., befolgen im Wesentlichen nur den Vorgang hellenistisch-jüdischer Philosophen und Historiker, die, wie namentlich auch Josephus, sich bereits in ähnlichen vergleichend-chronologischen Combinationen im anti-ethnischen Interesse versucht hatten.[55])

Irenäus, sonst ein naher Geistesverwandter der eben betrachteten Gruppe orientalischer Apologeten des 2. Jahrhunderts, hat uns keine zusammenhängende Erörterung der Schöpfungsgeschichte hinterlassen, geht aber in seinem großen ketzerbestreitenden Werke zu mehreren Malen auf den Gegenstand ein, und zwar mit jener durchdringenden Geistesschärfe und Plerophorie einer glaubensbegeisterten Speculation, die er überhaupt im Kampfe wider den Gnosticismus zu bethätigen gewohnt ist. Die Annahme einer ewigen Materie bestreitet er mit besonderem Eifer; entrüstet kehrt er sich wider die vorwitzige Frage der Gnostiker, was doch Gott, bevor er die Materie in's Dasein rief, zu thun gehabt habe; Gott wisse schon, was auf solche lästerliche Fragen zu antworten sei. Außer den hieher gehörigen Ausführungen der beiden ersten Bücher seines Hauptwerks hatte er diesem Punkte eine besondre Darstellung in der Schrift „daß die

Hyle nicht ungeschaffen sei" gewidmet; das noch erhaltene Fragment dieser Schrift führt insbesondere den Gedanken aus, daß eine ungeschaffene Hyle auch als unveränderlich gedacht werden müßte, was doch der thatsächlichen Beschaffenheit und dem Wesen des Stoffes von Grund aus widerspreche. Neben dieser Betonung des Geschaffenseins auch der Materie ist es die Behauptung des durchaus freien, persönlichen Charakters der göttlichen Schöpfungsthat, was bei Irenäus vor allem hervortritt. Die Schöpfung ist ihm ein absolut freier Act der göttlichen Allmacht und Liebe, und gleichzeitig, vermöge des im höchsten Grade angemessenen und harmonischen Charakters des Geschaffenen, eine nicht minder vollkommne Offenbarung der göttlichen Weisheit. Daß sie allein auf Gottes Willen und freier Machtäußerung beruht, wird mit solchem Nachdruck von ihm betont, daß er den göttlichen Willen mehrere Male für die „Substanz aller Dinge" erklärt und damit, fast pantheisirend, Gott wie zum Grunde, so auch zum Inhalte der Welt zu machen droht. Womit zusammenhängt, daß er die Schöpfung, deren trinitarische Verursachung und Vermittlung er ähnlich wie Theophilus entschieden festzuhalten sucht, doch allzusehr als zunächst bloß durch den Logos sowie durch die Weisheit (so pflegt auch er den Geist gern zu nennen) bewirkt darstellt, dagegen dem in erhabner ewiger Ruhe zuoberst thronenden Vater einen zu geringen Antheil an dem Werke zuschreibt. — Im Menschen, der nach Gottes Bilde und Gleichniß geschaffen — diese beiden Begriffe werden von Irenäus zuerst künstlich distinguirt und als Verschiedenes bedeutend aufgefaßt — gipfelt das ganze Schöpfungswerk; sowohl die Macht und Majestät, als die Weisheit und Güte Gottes gelangen in ihm zur vollkommensten und deutlichsten Offenbarung. Ein näheres Eingehen auf den stufenmäßigen Gang und Zusammenhang der einzelnen Schöpfungsacte findet in den Schriften des Irenäus, soweit sie uns erhalten sind, nicht statt.[56])

Des Irenäus Schüler Hippolytus scheint in seinem bis auf wenige Fragmente verlorenen Hexaëmeron-Commentar den Einzel-

heiten der biblischen Schöpfungsgeschichte eine ziemliche Aufmerksamkeit gewidmet zu haben, und zwar theilweise unter speciellerem Eingehen auf naturphilosophische Probleme. Die Existenzen der Welt theilte er in einfache (μονοούσια), die als solche unauflöslich und unsterblich seien, und in zusammengesetzte, vergängliche, gebildet aus den Gegensätzen von Feuer und Luft, Wasser und Erde, also einerseits Gestirne, andrerseits irdische Wesen in sich begreifend. Der Einmischung judaisirender Traditionen scheint er sich nicht überall enthalten zu haben, wie jene dem Josephus entlehnte Behandlung des dritten Tagewerks als bestehend in einer Zerlegung der die Erde anfänglich umgebenden Urgewässer in 3 Dritttheile zu erkennen gibt. An die allegorisirende Manier Philo's klingt es an, wenn er hinter dem Ausdruck „der Eine Tag" 1 Mos. 1, 5 (μία statt πρώτη) einen geheimnißvollen Tiefsinn vermuthet, oder wenn er gelegentlich der Stelle 1 Mos. 3, 21 bemerkt, die Bekleidung des gefallenen Adam mit den Fellen todter Thiere habe demselben die todten Sünden, darein er sich gestürzt, oder seinen „todten Sündenleib" (Röm. 8, 10) veranschaulichen sollen. Ob die gleichfalls an Philo erinnernde Augenblicklichkeit der Erschaffung des Kosmos durch das Wort, wie er sie in der Schrift gegen Noetus behauptete, auch bei Gen. 1, 1 ff. von ihm gelehrt wurde, scheint nicht ganz gewiß, ist aber doch wohl wahrscheinlich. Auch die Eigenthümlichkeiten seines Trinitätsbegriffes, dem eine wahrhaft persönliche Fassung des h. Geistes mangelte, werden im Genesiscommentar sich geltend gemacht haben.[57])

Eine Sechstagewerk-Erklärung von ähnlich beträchtlichem Umfang wie die des Theophilus verdanken wir dem um Weniges jüngeren Schöpfer der lateinisch-altkirchlichen Lehrtradition und dogmatischen Terminologie. Tertullian bietet in der zweiten Hälfte seiner Streitschrift wider Hermogenes eine auf mehrere wichtige Einzelheiten des mosaischen Berichts eingehende Erörterung des Lehrstücks von der Schöpfung von eigenthümlichem speculativem Gehalt. Sein Gegner verwarf, weil er nur so der Nöthigung, Gott als

Urheber auch des Bösen zu denken, entgehen zu können meinte, die Annahme einer Schöpfung aus Nichts. Er ließ das einem siedenden Topfe gleich unstät wogende und gährende Chaos von Ewigkeit her neben Gott existiren, bis dieser wie ein Magnet anziehend auf die darin gebundenen Elemente zu wirken und sie mit seiner bildenden Kraft zu durchdringen und zu ordnen begonnen habe. Dem gegenüber machte Tertullian theils dialectische Gründe geltend, wie daß die für ewig erklärte Materie gewissermaaßen vergöttlicht werde, daß der zum bloßen Weltbildner erniedrigte Gott entweder des guten Willens oder der Macht zur Beseitigung des in der Materie enthaltenen Bösen entbehrt haben müsse 2c., theils positiv biblische, im Texte der Genesis und andren Stellen enthaltene. Das „in principio“ Gen. 1, 1 könne nur s. v. a. „in initio, im Anfang“ sein; wolle man unter principium etwas Substantielles, einen realen Grund des Geschaffenen verstehen, dann könne dieser Grund der Schöpfung doch unmöglich die anfangslose Hyle, sondern nur die göttliche Weisheit (Spr. 8, 22) sein. Da die Genesis den anfangslosen Urstoff, aus welchem Himmel und Erde gebildet sein sollen, nicht erwähne, so schließe sie ihn überhaupt aus. Bei seinem schöpferischen Thun allmählig und stufenweise fortschreitend zu Werke zu gehen, die Welt zuerst in ihren rohen, elementaren Umrissen gleichsam abzustecken (depalare), dann sie im Einzelnen zu entwickeln und auszuschmücken, entspreche einzig und allein der göttlichen Macht und Weisheit. „Denn er hat das Licht nicht sofort mit dem hellen Glanze der Sonne erfüllt, hat die nächtliche Finsterniß nicht sofort durch den tröstenden Mond gemildert, hat nicht sofort die Zeichen der Gestirne an den Himmel gesetzt, hat die Meere nicht sofort von Thieren wimmeln gemacht, das Land nicht sofort mit seiner mannigfaltigen Fruchtbarkeit gesegnet, sondern dem Allem hat er zuerst das Sein verliehen und dann die Gabe, nicht leer und umsonst zu sein, hinzugefügt“ (c. 29). Dieses specificirende Verfahren und stufenmäßige Fortschreiten seiner Schöpferthätigkeit weise mit Nothwendigkeit darauf zurück, daß er auch schon den ersten Grund zur Welt

nicht vorgefunden, sondern mittelst seiner absoluten Macht selbst gelegt haben müsse.

Die Betonung der Allmähligkeit und wohlgeregelten Stetigkeit des schöpferischen Thuns Gottes gehört zu den Haupteigenthümlichkeiten Tertullians auf unsrem Gebiete. Sie bildet einen wohlthuenden Gegensatz zu der schon bei seinen Zeitgenossen Hippolytus und Clemens Alexandrinus hervortretenden Neigung, die Schöpfung behufs Verherrlichung der göttlichen Macht und Größe, als etwas mit Einem Schlage Erfolgtes darzustellen. Tertullian erblickt vielmehr umgekehrt in der langsam und fest ihren Zielen entgegengehenden Arbeit des Schöpfers, auf die dann seine Sabbathruhe habe folgen müssen, ein bedeutsames Moment, das zu seiner Verherrlichung gereiche. „Um so größer ist sein Ruhm, wenn er gearbeitet hat!" ruft er in dieser Beziehung im Schlußkapitel (c. 45) aus. Eben hier zeigt er auf tiefsinnig schöne Weise, wie nur dieser unsrem Arbeiten ähnliche Modus des göttlichen Schaffens die ganze Fülle des göttlichen Wesens, seiner Kräfte und Eigenschaften hervortreten lasse und wie namentlich das dreifache Sein des Höchsten, als höchste Macht, als im Wort geoffenbarte Weisheit und als Geist oder Gotteskraft (virtus), nur so schon in der Schöpfung sich habe bethätigen können. Das entschieden Trinitarische seines Schöpfungsbegriffs, wie es hier und auch schon vorher (z. B. K. 20) in charakteristischen Andeutungen hervortritt, erscheint um so bemerkenswerther, da er eigenthümlicherweise in dem „über den Wassern schwebenden Geiste" (laut K. 32) nicht den h. Geist, sondern bewegte Luft oder belebenden Wind, nach Jes. 45, 7; 57, 16; Am. 4, 13 2c. verstanden wissen wollte, — hierin seiner eignen anderwärts (in der Schrift über die Taufe, K. 3) vorgetragnen Deutung des Ausdrucks auf den h. Geist widersprechend.[58]).

Einen dem Tertullian ungefähr gleichzeitigen oder um Weniges älteren kirchlichen Bestreiter gnostischer Schöpfungslehren, den **Maximus v. Ephesus**, der auf Einzelheiten des Sechstagewerks wenig oder nicht eingegangen zu sein scheint, werden wir im nächsten Ab-

schnitte kurz zu erwähnen haben. — Die kosmogonischen Speculationen der Gnostiker selbst übergehen wir, auf die eingehende Darstellung Möllers in seiner „Geschichte der Kosmologie der griechischen Kirche bis auf Origenes“ (Abschn. III) verweisend. Ein näherer Anschluß an die biblische Schöpfungslehre findet, wie sich erwarten läßt, kaum bei einem dieser nur in den soteriologischen Lehren annähernd christlichen, auf kosmologischem Gebiete aber überwiegend heidnisch gearteten Systemen eines abenteuerlichen religiösen Synkretismus statt. Höchstens von der judenchristlich-gnostischen Partei, der die Pseudoclementinen ihren Ursprung verdanken, läßt sich eine gewisse Annäherung an die biblische Fassung des Schöpfungsdogma's behaupten, sofern sie ihr göttliches Ur- und Grundwesen, die ewige Ruhe (Anapausis) im Hinblick auf die „sechs Unendlichen“ oder auf die absolute Sechszahl göttlicher Principien, die Welt in sechs Zeiträumen vollenden und sodann in der seligen Hebdomas feiernd ausruhen läßt. Manche dieser pseudoclementinischen Ausführungen gegenüber dem gröberen Dualismus solcher Systeme wie das marcionitische 2c., mußten den Kirchenvätern als mehr oder minder ihrem eignen Standpunkte geistesverwandt erscheinen, weil sie trotz der ihnen zu Grunde liegenden pantheisirenden Gottes- und Weltansicht verschiedne characteristische Einzelheiten des mosaischen Berichts, z. B. dessen Angaben über die Firmamentschöpfung und die oberhimmlischen Wasser, über das der Lichtschöpfung vorausgehende Urdunkel 2c., in sich aufnahmen und reproducirten. Wir werden solchen Berührungen pseudoclementinischer mit patristischer Schöpfungslehre u. a. bei Basilius d. Gr. und bei Beda begegnen.

2. Die alexandrinische Schule. Origenes und seine nächsten Nachfolger im Orient.

Der christliche Alexandrinismus erscheint seinem um mehrere Jahrhunderte älteren jüdischen Vorgänger, wie überhaupt, so insbesondre auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete wesentlich gleichartig. Nur sein Festhalten am Erschaffensein auch der Hyle und an der christologischen Beziehung und Tendenz aller Schöpfungsacte gibt seine Kosmogonie als ein überwiegend in neutestamentlichem Grunde wurzelndes Gewächs, verschieden von jenen jüdisch-alexandrinischen Lehren einerseits, aber auch von den Kosmogonieen des Gnosticismus andrerseits, zu erkennen.

Schon Clemens, der Lehrer des Origenes, verflüchtigt das geschichtlich Concrete der Angaben des biblischen Schöpfungsberichts auf eine mit Philo wetteifernde Weise. Sein Logosbegriff allerdings zeigt christliche Bestimmtheit; er ermangelt weder der Personalität und Identität mit dem Messiasgeiste Jesu, wie Philo's Logos, noch gleicht er dem von der Welt oder Weltseele nicht unterscheidbaren kosmischen Logosprincip des heidnischen Platonismus. Auch die der Gottheit gleichewige unerschaffene Materie findet in Clemens' Weltanschauung keine Stelle. Dagegen lehrt er sehr bestimmt eine Zeitlosigkeit der Schöpfungsthatsache: Gott schuf von Ewigkeit her Welten und hört nimmer auf, welche zu schaffen. Die gegenwärtige Welt ist nicht innerhalb der Zeit entstanden, sondern die Zeit erst mit ihr geworden. Alles ist zumal gemacht; die Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke bei Mose deutet nur, auf eine unsrer Fassungskraft sich accomodirende Weise, die Stufenordnung der Wesen an. Ein consequentes Festhalten dieses Achronismus ist freilich nicht wahrzunehmen; kurz vor der Behauptung, daß Alles zumal gemacht sei (Stromb. V, 16), wird sehr bestimmt eine successive Erschaffung zuerst der unsichtbaren urbildlichen Himmelswelt, dann des sichtbaren Himmels mit seinen sieben Planetensphären gelehrt (Stromb. V, 14;

vgl. V, 6; IV, 25). — Das Ruhen Gottes am Schöpfungssabbath hat für Clemens keine Realität; es könne nur uneigentlich gemeint sein, da Gott der schlechthin Gute nimmer aufhören könne, Gutes zu thun. Daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei, bedeute keine Gottbildlichkeit seines äußeren Baues und Aussehens, sondern nur ein inneres geistiges Gottähnlichsein; nur der rechte Pneumatiker oder Gnostiker bildet durch seine Vernunftthätigkeit und Tugendübung Gott in seinem weltschöpferischen Thun ab. Die menschliche Seele ist Product einer jedesmaligen göttlichen Einhauchung oder Einpflanzung in den Leibesorganismus, nicht etwa bloßes Zeugungsproduct, aber auch nicht aus einem jenseitigen Präexistenz-Zustande in diese Erdenwelt herabgesandt. Die Präexistenzlehre hat man (seit Photius) dem Clemens unbegründeterweise schuldgegeben; er bekämpft sehr entschieden die traducianische Theorie des Seelenursprungs, aber vom creatianischen Standpunkte aus. „Nicht vom Himmel herab wurde die Seele zum Schlechteren geschickt" (Strom. IV, 26). [59])

Anders als Clemens, der eine zusammenhängende Erklärung der Schöpfungsurkunde nicht hinterlassen hat, steht Origenes als der älteste, und ebendarum als der einflußreichste ausführliche Genesis-Commentator seiner Schule da. Nicht bloß als hermeneutischer Theoretiker, auch als ausübender Bibelexeget, als Begründer einer alle bibl. Bücher umfassenden traditionellen Auffassung und Auslegungsweise, ist er zu einem bis an die fernsten Grenzen der Christenheit vordringenden und trotz seiner späteren dogmatischen Discreditirung, länger als ein Jahrtausend in Kraft bleibenden Ansehen und Einflusse gelangt. Auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete besitzen wir von ihm noch eine in lateinischer Uebersetzung erhaltene Homilie über das Sechstagewerk (als ersten Theil der in jener Uebersetzung vollständig erhaltenen Auslegung der Genesis in Homilien); ferner mehrere ausgiebige Bruchstücke eines größeren Genesiscommentars, dessen weitschweifige Ausführungen, soweit sie noch erhalten sind, auf einen höchst beträchtlichen Umfang schließen lassen; endlich die theilweise eingehenden dogmatischen und apologetischen Erörterungen der Schöp-

fungslehre, welche einerseits seine speculativ-theologische Jugendarbeit, die „Principien" (περὶ ἀρχῶν, De principiis l. IV), andrerseits die seinem reiferen Alter angehörige Schutzschrift fürs Christenthum wider den Celsus enthalten. Die in diesen verschiednen Quellen vorgetragene Theorie der Welt- und Menschenschöpfung erscheint als eine wesentlich einheitliche, bedeutendere Widersprüche mit sich selbst oder Schwankungen nicht in sich schließende. Was er über die Zeitlosigkeit der Welt lehrt, unterscheidet sich nicht wesentlich von den entsprechenden Sätzen bei Clemens, erscheint nur als weitere Entfaltung und genauere Bestimmung derselben. Die gegenwärtige Welt hat einen Anfang genommen, ist nicht von Ewigkeit her gewesen, so wenig wie sie unvergänglich ist. Es sind ihr, kraft der nimmer rastenden Thätigkeit des ewigen Gottes, andre Welten vorhergegangen, gleichwie ihr andre folgen werden. Zur Hervorbringung unsrer Welt hat Gott einer bestimmten Zeit nicht bedurft; Alles ist auf Einmal geschaffen worden. Zur exegetischen Begründung dieses philonischen Satzes zieht Origenes jene Sirach-Stelle herbei: „Der Ewige hat Alles zumal erschaffen", sucht aber auch der Genesis selbst Belege dafür zu entnehmen; so die Stelle Gen. 2, 4, wo mit den Worten: „an dem Tage, da Gott der Herr Himmel und Erde machte," auf das ganze Sechstagewerk in zusammenfassender Weise zurückverwiesen wird. Auch in der mosaischen Verlegung der Sonnen- und Gestirnerschaffung auf den vierten Schöpfungstag findet er einen Grund für seine homochronistische Theorie; daß die sechs Tage ein bloßes Bild zur Veranschaulichung der Stufenordnung der geschaffnen Wesen seien, erhelle aus der Unmöglichkeit, sich sonnen- und mondlose Tage mit Abenden und Morgen zu denken. Und auch in dem Anfangsworte des mosaischen Textes vermag er nichts einen zeitlichen Verlauf der Weltentstehung Andeutendes zu erblicken; denn „in principio" (ἐν ἀρχῇ) sei s. v. a. „im Worte Gottes". Dabei läßt freilich auch er, ähnlich wie Clemens und wie schon Philo, die unsichtbare oder intelligible Himmelswelt, eher erschaffen werden, als den nach diesem Urbilde geformten sichtbaren Him-

mel oder das Firmament. Nur scheint er die Auffassung des sichtbaren Himmels als aus einer Mehrheit fester Sphären mit daran gehefteten Sternen bestehend beharrlich abgelehnt und die stoische Lehre von den frei im Weltenraume umherwandelnden Gestirnen entschieden bevorzugt zu haben. Schon in den Principien (I, 7) schildert er die Sterne als beseelte, erlösungsfähige und bedürftige Wesen ähnlich den Engeln; und noch im V. Buche wider den Celsus entwickelt er diese Anschauung von den Gestirngeistern, die er hier mit den paulinischen „Elementen der Welt" Gal. 4, 3; Col. 2, 8. 20 identificirt und als die von den Heiden nach göttlicher Zulassung angebeteten Götter darstellt. Unter den später (543) durch Kaiser Justinian condemnirten origenistischen Lehren spielt dieses Dogma von der Beseeltheit der Gestirne eine Hauptrolle.

Von den durch Origenes in Umlauf gesetzten Allegorisirungen der Einzelheiten der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte heben wir hier noch einige hervor. Himmel und Firmament haben nach ihm nicht nur jene eigentliche Bedeutung (= Engelwelt und Sternhimmel), sondern sie besagen auch allegorisch s. v. a. Geist und Körper des Menschen. Den Geist über den Wassern versteht er eigentlich und richtig vom heiligen Geiste. Die Tiefe oder der Abgrund 1 Mos. 1, 2 ist ihm „nichts anderes als die Wohnung der bösen Geister, der Zustand des Teufels". Die oberhimmlischen und die unteren oder irdischen Gewässer bilden, jene die Engel, diese die Dämonen ab; oder jene gehen auf die höhere Tugendkraft des heiligen Geistes (nach Joh. 7, 38), diese auf irdischen Wandel und Verkehr mit den bösen Geistern in dieser Welt. Die am dritten Tage von den Gewässern geschiedene trockene Erde (arida) mit ihren samentragenden Gewächsen bedeutet die von den wilden Gewässern der Fleischeslust befreite Thätigkeit des Menschen in guten Werken. Sonne und Mond gehen auf Christum und seine Kirche, die Sterne auf die heiligen Patriarchen, Propheten und Apostel. Der ganze Himmel mit seiner Zeiteintheilung spiegelt sich aber auch in der einzelnen Seele des Menschen ab, wo Gebete und göttliche Worte das Leben regie-

ren müssen. Die Wasserthiere, Kriechthiere und Vögel bedeuten die theils guten theils bösen Gedanken im Herzen; insbesondere sind die großen Walfische Bilder arger Greuelgedanken oder verbrecherischer Gelüste und Anschläge. Der nach Gottes Bilde geschaffne Mensch ist nicht sowohl der körperliche als der geistliche Mensch; „Männlein und Fräulein" Gen. 1, 27 gehen auf Geist und sinnliche Seele im Menschen. Das Paradies ist wesentlich ein Bild der menschlichen Seele oder des Inbegriffs der Geheimnisse des inwendigen Menschen, seiner Seelenzustände, Aufgaben, Kämpfe, Tugendübungen, Freuden und Entzückungen; die vier Ströme insbesondere bedeuten die vier Grundtugenden. Zugleich bedeutet das Paradies ihm den seligen Präexistenz-Zustand, aus welchem die Seelen durch einen vorzeitlichen Sündenfall entfallen und, ihrer ursprünglichen Lichtnatur beraubt, zu „kalten" Seelen (ψυχαί, von ψύχεσθαι) geworden, d. h. in irdische Leiber gebannt worden sind; diese letzteren sind unter den „Röcken von Fellen" zu verstehen, die Gott den Menschen nach Gen. 3, 21 machte.

Einflußreich, wie diese spiritualistischen Deutungskünste, wenn auch nicht ganz mit so nachtheiliger Wirkung, sind noch des Origenes Betrachtungen über die Himmelslichter des vierten Tagewerks als bedeutsame Zeichen und Beeinflusser irdischer Geschicke geworden. In seinem verlorenen großen Genesis-Commentar scheint er sich mit großer Ausführlichkeit hierüber verbreitet zu haben, wie das durch Eusebius in Buch VI seiner Praeparatio evangelica aufbewahrte ansehnliche Fragment daraus zeigt. Aehnlich wie dieß schon Theophilus von Antiochia bei Erklärung von 1 Mos. 1, 14—18 gethan, aber in eingehenderer Polemik, eifert er wider die heidnische Astrolatrie sowie gegen jenen heidnischen und gnostischen Fatalismus, der in den Sternen und ihren Constellationen die bedingenden Ursachen menschlicher Schicksale und Handlungen erblickt. Alle Freiheit und Sittlichkeit werde durch diese Ansicht untergraben; das ganze Christenthum, alles Gebet, alle erlösende Einwirkung Gottes und Christi werde durch sie für überflüssig und werthlos erklärt. Nichtsdestoweniger statuirt er eine gewisse weissagende Bedeutsamkeit der ver-

schiednen Stellungen der Planeten zueinander und zu den Thierkreisbildern des Fixsternhimmels: nur seien diese von Gottes Schöpferhand geschriebnen Zeichen des großen Himmelsbuches allein für die höheren Geister im Jenseits leserlich, nicht für uns Menschen. Gefallene böse Geister verriethen allerdings den Menschen zum Theil jene prophetischen Geheimnisse der Sternenwelt, und darauf beruhe die gottlose Kunst der Astrologie. Die reinen seligen Geister im Himmel hätten, ohne etwas davon den Menschen zu verrathen, die bedeutungsvolle Himmelsschrift nur zu ihrem Gebrauche zu lesen, was aber wegen ihrer Thätigkeit als dienstbarer Geister und Gehilfen unsrer Seligkeit auch uns zu Gute komme. — Wie aus den nur unwesentlich abweichenden Aeußerungen fast aller späteren Väter und noch der meisten mittelalterlichen Theologen über dieses Thema von der Astrologie und Sternenbedeutsamkeit erhellt, hat Origenes auch auf diesem Punkte eine bahnbrechende und grundlegende Einwirkung auf die theologische Folgezeit ausgeübt.[60])

Unter den nächsten Nachfolgern des Origenes im griechischen Kirchengebiete ist vor allen Methodius († 311) hervorzuheben, als ältester Gegner der origenistischen Schöpfungslehre. In seiner auszugsweise bei Photius erhaltenen Schrift „Von den geschaffenen Dingen" bekämpfte derselbe, ausgehend vom Gedanken der absoluten Bedürfnißlosigkeit, Selbstgenugsamkeit und Unveränderlichkeit Gottes, die Annahme eines ewigen Schaffens Gottes. Seine Polemik scheint weniger durch Scharfsinn oder theologischen Tiefsinn, als durch leidenschaftliche Heftigkeit ausgezeichnet gewesen zu sein; redet er seinen großen Gegner doch wiederholt als „Centaur" an! Dabei theilt er mit demselben die bewundernde Vorliebe für Plato, den er freilich auf andre, mehr nur äußerliche und formale Weise nachahmt, und erscheint außerdem mehrfach direct von Origenes beeinflußt, besonders als allegorischer Exeget. Nur modificirt er das von Jenem erlernte geistliche Deutungsverfahren entsprechend seinem abweichenden dogmatischen Standpunkte; die Thierfelle Gen. 3, 21 bedeuten ihm nicht die menschlichen Leiber, sondern nur, als von todten Thieren genommen, die Sterblichkeit, u. s. f.[61])

Sonst zeigt sich, abgesehen von den nachher besonders zu betrachtenden Urhebern der antiochenischen Geistesrichtung, innerhalb der nächsten nachorigenistischen Theologie des Orients überall wesentliche Uebereinstimmung mit der charakteristischen Auffassungsweise und Auslegungsmethode des großen Meisters. Von Dionysius von Alexandrien († 265), einem seiner treuesten Anhänger, besitzen wir ein durch Euseb aufbewahrtes längeres Fragment aus dem philosophischen Werke „Ueber die Natur", worin ganz im Geiste des Origenes und nicht ohne manche Anklänge an dessen Bücher gegen den Celsus, die atomistische Weltentstehungslehre der Epikuräer eingehend bestritten wird. Das Lächerliche des Gedankens einer Zusammenwürflung der Atome als angeblicher Ursache des Weltwerdens wird darin treffend dargethan; deßgleichen die Nothwendigkeit, einen höchst weisen Urheber sowohl des sichtbaren Kosmos überhaupt, als insbesondere des kraft seiner leiblichen wie geistigen Natur zum Beherrscher der niederen Schöpfung erkorenen Menschen anzunehmen; das Unwürdige der Annahme eines müßigen Nichtsthuns und einer trägen Sorglosigkeit der Gottheit rc. — Daß des Pamphilus große Schutzschrift für den Origenes außer den übrigen Lehreigenthümlichkeiten desselben auch seinen Schöpfungsbegriff vertheidigt haben werde, läßt sich mit Sicherheit annehmen. Das uns noch erhaltene erste Buch des Werkes tritt wenigstens für die Präexistenz- und Sündenfallslehre der Principien mit Entschiedenheit ein. — Auch Eusebius gibt in dem, was er im 7. Buche seiner „Evangelischen Vorbereitung" über die Schöpfungslehre ausführt, wesentlich nur Abhängigkeit von Origenes zu erkennen, besonders in seiner allegorisirenden Behandlung des Schrifttexts. Im Sechstagewerke nimmt er eine trinitarische Anlage wahr; aber auch in der Dreiheit: Himmel, Sonne und Mond findet er den Vater, den Sohn und den Geist abgebildet, gleichwie in den Sternen die unzähligen Schaaren der Engel. Die vom Logos als „weltbildender und erleuchtender Kraft" beim Schöpfungsproceß gespielte Rolle wird nachdrücklich von ihm betont. Von ziemlicher Wichtigkeit

ist das von ihm mitgetheilte Bruchstück der Schrift eines älteren Bekämpfers der Gnostiker, des Maximus von Ephesus (um 190), der die Irrlehre vom Ungeschaffensein der Materie mit ähnlicher Energie wie um Weniges später Tertullian vertheidigt zu haben scheint.[62])

Für das ächt Origenistische der Schöpfungslehre des Athanasius spricht vor allem sein sehr entschiednes Einstimmen in die homochronistische Idee, laut der II. Rede wider die Arianer K. 60: „Von den Geschöpfen ist keines eher als das andere geworden, sondern alle Arten sind zumal (ἀϑρόως) durch ein und dasselbe Befehlswort ins Dasein getreten". Die Zeitlichkeit des Schöpfungsaktes betonen einige Ausführungen desselben Werkes sehr kräftig, doch nicht in der Weise des Methodius: eine wenigstens ideale Ewigkeit der Schöpfung, ein Präexistiren derselben im Reiche der ewigen göttlichen Ideen, wird sehr bestimmt behauptet. In der Schrift „Wider die Heiden" wird weniger bei der schöpferischen, als bei der welterhaltenden und -regierenden Thätigkeit des Logos verweilt; dieselbe wird sinnig schön durch die Gleichnisse vom Musiker und seiner Leier, vom Choragen und dem unter seiner Leitung harmonisch ertönenden Chor, vom Könige und der durch ihn regierten Stadt veranschaulicht. Sowohl die niedere Naturwelt als insbesondre der sie beherrschende gottbildliche Mensch werden als vom Vater durch den Sohn erschaffen bezeichnet; mit der Aufforderung zur Erschaffung des Letzteren „Lasset uns machen" ꝛc. Gen. 1, 26, wandte sich Gott zu keinem Anderen als zu seinem ewigen Wort oder Sohne. In den Streitigkeiten mit den Arianern und Eunomianern gewann diese Deutung des Faciamus auf Vater und Sohn geradezu die Geltung eines orthodoxen Schibolets. Das erste sirmische Concil 351 verdammt alle die, welche in diesem Plural (oder auch in dem ähnlichen Gen. 19, 24: „Da ließ der Herr regnen vom Herrn" ꝛc.) eine bestimmte Beziehung auf den Sohn anzuerkennen sich weigern und etwas wie ein bloßes Selbstgespräch Gottes darin angedeutet finden. Dem Nicänischen Symbolum,

welches die Erschaffung aller sichtbaren wie unsichtbaren Dinge zunächst nur dem Vater zugeschrieben, den Sohn aber nur indirecter Weise, durch Hervorhebung seines ewigen Ausgangs vom Vater und seiner Wesensgleichheit mit ihm, als Genossen der göttlichen Schöpferthätigkeit dargestellt hatte, wurde so eine nicht unwichtige Ergänzung und nähere Bestimmung zu Theil. [63])

Hervorhebung verdient unter den theologischen Zeit- und Richtungsgenossen des Athanasius noch Cyrill von Jerusalem († 386), dessen neunte Katechese im Anschlusse an das „allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden“ des Taufsymbols eine kurze, aber in mancher Hinsicht eigenthümliche Betrachtung des Schöpfungsberichtes der Genesis bietet. Das teleologische Moment tritt darin verhältnißmäßig stärker, als bei irgend einem der älteren Hexaëmeron-Ausleger hervor, und manche seiner Ausführungen zeugen von treffender Beobachtungsgabe und geschickter Darstellungskunst. Den Himmel hat Gott nach Gen. 1, 5 als einen wässerigen (ὑδατώδης) oder als Wasser schlechtweg geschaffen, zum Nutzen der seines Nasses bedürftigen Erde. Die Sonne erhellt und erwärmt trotz der Kleinheit ihres Aussehens die Erde aufs Stärkste mit zweckmäßigem Ab- und Zunehmen der Gewalt ihrer Strahlen je nach den Jahreszeiten. Auch das Dunkel der Nacht ist eine wohlthätige Einrichtung Gottes, nicht etwa, nach gnostisch-manichäischer Annahme, das Werk eines besonderen Schöpfers. Das nicht plötzliche sondern allmählige Hervortreten der Sonne erleichtert es dem Auge, sich der Helle des Tageslichts anzubequemen. Eine reiche Fülle nutzbringender Güter reicht das Wasser als belebende Grundkraft der Pflanzenwelt uns dar; in den Weinstöcken erfreut es als Wein des Menschen Herz, in den Oelbäumen macht es als Oel ihr Antlitz glänzen, im Getreide wird es zu Brot, ihr Herz zu stärken. Außer den Fruchtgewächsen aller Art preist aber auch der Schatten und der sonstige mannigfache Nutzen der Waldbäume, der Gartengewächse, des Rohres &c. die Weisheit des Höchsten. Dazu dann die unermeßliche Zahl und Größe der Fische des Oceans, das bunte Gefieder der

Vögel, der majestätisch hohe Flug des unsren Blicken im Aether sich entziehenden Adlers. Ferner die unsre menschlichen Sitten, Affecte und Leidenschaften auf mannigfache Weise vorbildenden Thiere des Feldes, von welchen selbst solche schädliche und gefährliche wie die Giftvipern, Scorpionen, Basilisken, Löwen rc. theils irgendwelchen directen Nutzen, etwa zur Bereitung von Arzneien und dgl. gewähren, theils wenigstens als Sinnbilder göttlicher Macht und Stärke oder als heilsam schreckende Vorbilder des Gerichts unsre Bewunderung verdienen. Zu dem allem kommt endlich die so herrliche, wunderbar weise Bereitung des menschlichen Leibesbaus mit seinem allmähligen Wachsthum, seiner zweckmäßigen Ernährung, seiner wundervollen Sinnenorganisation, zumal der so sinnigen Gestaltung und Einrichtung des Auges, dessen Wunder die umfangreichsten gelehrten Bücher der Aerzte nicht auszuerzählen noch würdig zu verherrlichen im Stande sind. — Der Anschluß an die mosaische Reihenfolge der Schöpfungswerke ist, wie man sieht, ein ziemlich freier. Die ganze Darstellung erscheint durch ein gewisses, verständiges Maaßhalten, sowohl im Teleologisiren wie im Allegorisiren und im Herbeiziehen außerordentlicher oder ins Bereich des Fabelhaften hinübergreifender Naturerscheinungen, zu ihrem Vortheile ausgezeichnet. Wenn Cyrill mit Recht zu den tüchtigsten Vertretern altkirchlicher Kanzelberedsamkeit gezählt wird, so gebührt ihm dieses Lob insbesondre auch um dieses bei aller Schlichtheit doch anziehenden Schöpfungsgemäldes willen. Er hat darin einer mehr verstandesmäßig gearteten religiösen Naturbetrachtung einen nicht minder geschickten Ausdruck verliehen, wie in einigen andren seiner katechetischen Lehrpredigten (besonders der 3., 5. und 18.) jener tiefer ins mystisch-theosophische Gebiet eindringenden Speculation, kraft deren er einen Ehrenplatz unter den älteren Apologeten der Mysterien des christlichen Glaubens und Hoffens einnimmt.[64])

3. Die syrische Schule, insbesondre Ephräm, Theodorus, Chrysostomus, Severian, Theodoret.

Cyrill von Jerusalem nimmt, wie im Uebrigen, so besonders auch auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete eine Mittelstellung zwischen den Alexandrinern und Antiochenern ein. Es macht sich dieß, abgesehen vom Zurücktreten des Allegorisirungsverfahrens, speciell noch darin bemerklich, daß er (in seiner 14. Katechese) durch die Behauptung eines Erschaffenseins der Welt zur Frühlingszeit oder im Monate Nisan ein chronologisch grübelndes und rechnendes Element in der Genesis-Exegese einträgt, das von den Theologen der syrischen Schule ursprünglich ausgegangen zu sein scheint und von ihnen mit Vorliebe gepflegt wurde. Cyrill verdankte dasselbe wohl dem Angesehensten und Gefeiertesten der national-syrischen Theologen, dem h. Ephräm, dessen Schöpfungs-Exegese überhaupt in mehrfacher Hinsicht einen weitgreifenden Einfluß geübt hat. Unter den Angehörigen der syrischen Schule repräsentirt dieser gleich gelehrte wie dichterisch begabte und phantasievolle Kirchenvater vorzugsweise das traditionale, dem Origenismus und seiner allegorisirenden Schriftbehandlung noch relativ nahe stehende Element, weist aber dabei gerade auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete Vieles auf, was ihm mit den sonst mehr heterodoxen griechisch-schreibenden Westsyrern oder Antiochenern gemeinsam, oder von ihm auf sie übergegangen ist.

Die beiden Genesis-Commentare, die uns unter Ephräms Namen an der Spitze seiner exegetischen Werke überliefert sind, tragen eine bis auf geringfügige Abweichungen übereinstimmende Auslegung des Sechstagewerks vor, die in ihren auf die Menschenschöpfung bezüglichen Partieen auch mit seinen berühmten 12 Reden oder Gedichten „Ueber das Paradies“ wesentlich übereinstimmen. Dichterischer Hochflug der Phantasie und eine eigenthümliche orientalische Gluth der Schilderungen eignet den drei Urkunden gleicher-

weise, nicht minder aber auch jener derbe, hie und da crasse Realismus, der den biblischen Buchstaben oft willkürlich preßt und bald kindlich naive bald abenteuerlich bizarre Vorstellungen einmischt.

Die philonisch-origenistische Erschaffung der Welt in Einem Augenblicke verwirft der syrische Prophet sehr bestimmt. „Es ist nicht erlaubt, zu sagen, daß in einem Augenblicke hervortrat, was in Tagen entstand.“ Mit den „Tagen“ als 24stündigen Zeiträumen freilich macht er entschieden Ernst; ja die einzelnen Tagewerke stellt er als jedesmal in Einem Moment durch Gottes Macht hervorgebracht dar. Nachdrücklich lehrt er eine Erschaffung des Alls aus Nichts im absoluten Sinne, betrachtet aber daneben das Chaos als ein relatives Nichts, als die den geschöpflichen Wesen und ihren Formen vorausgegangene ursprüngliche Leere. Daß Mose die Erschaffung der geistigen Wesen übergehe und nur von der sichtbaren Schöpfung handle, hebt er ausdrücklich hervor, gibt übrigens zu erkennen, daß er die unsichtbaren Himmelsbewohner nicht etwa später als den Himmel selbst, sondern noch innerhalb des ersten Tagewerks geschaffen denkt. Die Umhüllung der neuerschaffnen Erde durch die Gewässer des Urmeeres veranschaulicht er durch ein merkwürdiges Bild; ihre Tiefe „schloß die Erde ein von sechs Seiten, wie ein Kind, das eingehüllt ist in die Nachgeburt im Leibe der Mutter.“ Das Dunkel über den Wassern der Tiefe denkt er als verursacht durch aus denselben aufgestiegene Wolken, — eine sonderbar unklare Vorstellung, die aber nichtsdestoweniger auf mehrere Spätere übergieng und z. B. auch von Severianus festgehalten wurde. Was den über den Wassern schwebenden Geist Gottes betrifft, so begegnet uns bei Ephräm dasselbe Schwanken, das wir oben bei Tertullian antrafen. In seiner kürzeren, mehr aphoristisch gehaltenen (aber freilich auch mit manchen fremden Bestandtheilen — Excerpten aus andren syrischen Auslegern — versetzten) Genesis-Auslegung, wo er überhaupt das Trinitarische des schöpferischen Thuns Gottes stärker betont, erklärt er ihn für den heiligen Geist, die ewige, schon außerzeitlich aus Gott hervor-

getretene dritte Person der Dreieinigkeit. „Wie die Henne, welche über den Eiern schwebt und durch die Wärme ihres Brütens sie erwärmt und in ihnen die Befruchtung hervorbringt,“ so sollte Gottes Geist die Gewässer der Erde erwärmen, befruchten und zur Zeugung fähig machen, damit zugleich ein Bild der Erzeugung heiliger Gotteskinder aus dem Wasser der Taufe darstellend. Dagegen setzte sein (angeblich später, in Wahrheit aber wohl früher verfaßter) ausführlicherer Commentar die von den folgenden Syrern im Allgemeinen bevorzugte Deutung des Geistes auf einen am ersten Tage über den Gewässern wehenden, am Abende dieses Tags aber sich legenden Wind im Umlauf, unter ausdrücklicher Verwerfung der entgegenstehenden Ansicht.[65])

Das jenes uranfängliche Wolkendunkel verscheuchende Licht 1 Mos. 1, 3, das er als einen schimmernden Nebel schildert, läßt er genau um die Mitte des (mit einem Abende begonnenen) ersten Tages, 12 Stunden vor dessen Ablauf, von Gott ins Dasein gerufen werden. Aus diesem ohne Weiteres angenommenen 12stündigen Abstande zwischen der Lichterschaffung und dem Eintritt des ersten Abends, sowie ferner aus dem Umstande, daß der Nisan erster Monat des Jahres nach biblischer Kalenderrechnung ist, meint er folgern zu dürfen, daß die Weltschöpfung genau mit Frühlings Anfang, da wo Tag und Nacht zum ersten Male im Jahre einander gleich sind, stattgefunden habe. Dafür muß ihm weiterhin dann auch das Blühen der am dritten Tage erschaffnen Gewächse zum Belege dienen, unbeschadet des damit als unmittelbar zusammenfallend gesetzten Früchtetragens ebenderselben; denn: „waren auch die Kräuter bei ihrer Erschaffung Erzeugnisse des Augenblicks, so erschienen sie doch als Erzeugnisse der Monate“ und: „waren auch die Bäume das Werk eines Tages, so erschienen sie doch als Erzeugnisse von Jahren.“ — Höchst mirakulös und nahe mit dem crassen Supranaturalismus eines Philo sich berührend (vgl. B. I, Kap. 4) wie diese Vorstellung vom Beginne des organischen Lebens auf Erden, ist auch seine Theorie vom Werden des Meers und der übrigen Gewässer; nur daß er in diesem Punkte das

Gegentheil der von Philo angenommenen Meinung behauptet. Während nemlich dieser das Meerwasser salzig erschaffen und die zur Ernährung pflanzlichen Lebens und zum Gebrauche der Menschen erforderlichen süßen Landgewässer erst später davon abgeschieden werden ließ, nimmt Ephräm eine ursprünglich süße Erschaffung aller Gewässer und eine erst nachmalige Verwandlung derjenigen des Meeres in Salzwasser an.

Das Innere der Erde denkt Ephräm als seit dem ersten Tage, dem Zeitpunkte der Erschaffung aller Elemente, von Feuer erfüllt. Nach Norden zu, da wo sich die hohen eisigen Gebirge oder Krystallberge, welche man „Warzen der Erde" nennt, erheben, tritt dieses unterirdische Feuer in Gestalt eines mächtigen Feuerstroms zu Tage und übt hier, zum Nutzen der daselbst wohnenden Menschen eine wohlthätig erwärmende Gegenwirkung gegen die Kälte des dortigen Winters. In welchen Zusammenhang er diesen Feuerstrom des fernen Nordens mit der nächtlichen Umkreisung desselben durch die Sonne, wie er sie wohl jedenfalls gleich allen Syrern annahm (vgl. A, 4), etwa brachte, bleibt ebenso unklar, wie das Verhältniß jenes nordischen Eisgebirges einerseits zu dem mythischen Götterberge orientalischer Völker und andrerseits zu dem nach Ephrämscher Kosmologie fern und hoch im Osten gelegenen Paradiese. — Eingehender, als seine Vorstellungen vom täglichen Kreislauf der Sonne, legt er anläßlich des vierten Tagewerks seine Meinung vom ursprünglichen Stand, Aussehen und Alter der Himmelslichter dar. Die Sonne setzte Gott an den Osten des Himmelsgewölbes, da wo sie aufgeht, den Mond an den Westen, nahe dem Ort wo er untergeht, die Sterne mitten zwischen sie beide. Der Mond wurde als Vollmond erschaffen, so wie er am 15. Nisan, zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche, zu sein pflegt. Die Sonne dagegen war bei ihrem Entstehen oder Aufgehen am vierten Schöpfungstage bereits vier Tage alt, sofern sie nur eine Concentration jenes am ersten Tage geschaffnen Urlichts bildete, mit diesem also substantiell identisch war. Ihr Alter differirte sie von dem des am 15. Nisan,

also gleichsam 15tägig, erschaffenen Mondes um 11 Tage. Die 11 Tage, welche sonach der Mond vor der Sonne vorausḣatte, pflegt man am Schlusse des Jahres den 12 Mondmonaten noch hinzuzufügen, um so statt des Mondjahrs von 354, ein Sonnenjahr von 365 Tagen zu erhalten. Schon Adams nächste Nachkommen müßten diese Art der Jahresberechnung, die mit Unrecht eine Erfindung der Chaldäer genannt werde, vom Urstammvater unsres Geschlechts erlernt haben.

Eine minder eingehende Aufmerksamkeit als den Vorgängen und Verhältnissen der Himmelskörper widmet Ephräm der Thierschöpfung. Beim fünften Tagewerke oder der Erschaffung der Wasser- und Luftthiere verdient die Art, wie er, im Anschlusse an die eigenthümliche Wiedergabe des mehrdeutigen Verses Gen. 1, 20 bei den LXX und andren alten Uebersetzern (vgl. unten, K. 11) das Wasser als den gemeinsamen Ursprungsort sowohl der Fische als der Vögel darstellt, Hervorhebung. Wie beiderlei große Ungeheuer, der wasserbewohnende Leviathan und der nachgerade zum Landthier gewordene Behemoth (Hi. 40, 10; Ps. 49, 10), im Wasser erschaffen wurden, so auch die Vögel, die sich aus den Wellen ihres Urelements alsbald in die Lüfte emporschwangen. — Von den am sechsten Tage geschaffenen Thieren hebt er im Gegensatze zum niederen Gewürm die größeren Landthiere als zur besonderen Naturgenossenschaft mit dem Menschen bestimmt hervor. „Während die ganze Erde das Gewürm hervorkriechen ließ, wurden das Wild und die zahmen Thiere zur Seite des Paradieses geschaffen, damit sie in Adams Nähe wohnen möchten.“

Den Pluralis in den Worten „Lasset uns Menschen machen“ deutet er trinitarisch — im kürzeren Commentar als auf die ganze Trinität, im ausführlicheren als nur auf den Sohn bezüglich. Das göttliche Ebenbild im Menschen setzt er nicht in etwelche körperliche Vorzüge, sondern in die sittliche Freiheit und die Beherrschung der Creaturen. Die letztere Seite der Gottbildlichkeit läßt er schon alsbald nach der Erschaffung des Menschen, da wo Gott die Thiere

an demselben vorüberführt und von ihm benannt werden läßt, in Geltung treten. Nicht in jugendlichem Alter (wie Theophilus von Antiochia gethan hatte), sondern völlig ausgewachsen, in reifem Mannesalter, läßt er den Adam erschaffen und im entsprechenden Alter die Eva (die nach Leib und Seele in ihm enthalten gewesen sei) aus ihm hervorgebildet werden. Den göttlichen Schöpfungssabbath deutet er, unter Hervorhebung dessen, daß Gott eines eigentlichen Ruhens keineswegs bedurft habe, auf die fortdauernde Erhaltung des Geschaffnen durch den Schöpfer und dessen heiligende Einwirkung auf dasselbe. — Seiner Vorstellung von der Lage des Paradieses und dem Laufe seiner Ströme ist wegen ihrer kosmologischen Merkwürdigkeit bereits oben (A, 4) näher gedacht worden.[66])

Die älteren westsyrischen Theologen oder Antiochener, sämmtlich ungefähre Zeitgenossen des um 373 gestorbnen Ephräm oder um Weniges älter als er, berühren sich in mehreren charakteristischen Grundansichten vom Schöpfungsvorgang ziemlich nahe mit demselben, obgleich sie, vermöge strenger Fernhaltung des allegorischen Elements, zum Alexandrinismus in einen schärferen Gegensatz treten. Ihre Schriften, sowohl überhaupt wie speciell die über die Genesis, sind bis auf geringe Reste verloren, geben aber in den noch vorhandnen Bruchstücken deutlich ihren Zusammenhang mit der kosmogonischen Tradition der Syrer zu erkennen. — Daß die einem der frühesten dieser Antiochener, dem Bischof Eustathius (um 330) beigelegte Hexaëmeron-Auslegung vollständig unächt ist und nicht einmal entfernte Verwandtschaft mit der Lehrweise und Darstellungsform dieser Schule zeigt, wird unten näher dargethan werden. — Von Bischof E u s e b i u s von Emesa († um 360), den der kirchliche Schriftsteller-Katalog des Hieronymus als einen der frühesten Repräsentanten des grammatisch-geschichtlichen Auslegungsverfahrens der Antiochener sowie ihrer sonstigen Eigenthümlichkeiten charakterisirt, besitzen wir noch einige Fragmente eines Genesis-Commentars, dem eine selbständige sprachlich gelehrte Haltung eigen gewesen sein muß. Es zeigt dieß u. a. die in alten Catenen aufbewahrte Bemerkung zu 1 Mos. 2, 6, wonach der hebrä. Ausdruck ēd in dieser Stelle

nicht „Quelle" (πηγή), wie die LXX ihn unrichtig wiedergeben, sondern „eine Art von Nebel oder sehr dicker Luft" bedeute — eine der altkirchlichen Exegese in der That fast ganz fremd gebliebne Erkenntniß, deren Fehlen manche sonderbare Irrthümer bei Auslegung jener Stelle veranlaßt hat. Ein andres Bruchstück desselben Commentars enthält eine Bestreitung der Annahme eines Festgeheftetseins der Gestirne am Himmel oder der aristotelisch-ptolemäischen Sphärenlehre. Die heilige Schrift bezeuge (nemlich in den Stellen Jos. 10, 14 und Jesaj. 38, 8), daß der Himmel fest und unbeweglich stehe, aber Sonne und Mond sich an ihm her bewegen und ihren Lauf vollführen; auch lehre der Augenschein, daß die Sterne mit verschiedner Geschwindigkeit sich bewegen, was im Falle ihres Festgeheftetseins unmöglich sein würde. Tritt uns hier eine allen Syrern gemeinsame uranologische Theorie entgegen — und zwar anders begründet, als z. B. bei Origenes, der zugleich mit dem freien Umherwandeln der Sterne auch ihr Beseeltsein behauptete — so scheint noch ein andres auf uns gekommenes Bruchstück eine wesentliche Uebereinstimmung mit der Paradieseslehre des Ephräm und seiner Nachfolger zu bekunden: die Angabe nemlich, daß Eden und der darin befindliche Garten „mitten in der Welt" d. h. wohl in der Mitte zwischen Himmel und Erde gelegen sei. Daß dieser Exeget noch in andren Punkten, namentlich in der Verwerfung der alexandrinischen Annahme einer Zeitlosigkeit des Schöpfungsverlaufes, mit seinen Landsleuten harmonirt haben werde, darf hienach wohl als wahrscheinlich gelten. — Aehnliches gilt von Acacius von Cäsarea († 366), dessen Genesis-Auslegung, alten Catenen zufolge, mehreres Charakteristische der syrisch-exegetischen Tradition darbot: eine an Ephräm erinnernde Bestreitung der manichäischen Auffassung der Urfinsterniß Gen. 1, 2 als etwas positiv Bösen oder Widergöttlichen, eine mit demselben sowie mit Chrysostomus, Severian ꝛc. übereinkommende Behauptung des zeltförmigen Ausgespanntseins des Himmeldaches über der Erdfläche im Gegensatz zur classisch-philosophischen und origenistischen Annahme einer die Erde rings umgeben-

den Kugelform des Himmels, eine entschieden realistische Fassung der Paradiesesgeschichte im Gegensatz zu deren Spiritualisirung bei Origenes, u. s. f.[67])

Die Fragmente Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia, der dogmatischen Urheber des Nestorianismus, die uns theils Theodoret als ihr gelehriger Schüler, theils Philoponus als ihr eifriger Bekämpfer aufbewahrt haben, geben wesentlich die nemliche Stellung zu mehreren charakteristischen Hauptfragen der Kosmologie und Kosmogonie zu erkennen. Der Erstere eifert wider die Sphärenlehre der Philosophen, behauptet ein freies Umherwandeln der Sterne am Himmel nach Art des Gehens der Menschen auf Erden, und vertheidigt außerdem jene Auffassung des Geistes über den Wassern als eines Windes oder Wehens der Luft. Der Letztere vertritt gleichfalls eifrig die Annahme einer freien, nicht an Sphären festgehefteten Bewegung der Gestirne; dazu die einer zeltdach- oder halbkugelförmigen Gestalt des Himmels, unter Berufung auf Jesaj. 40, 22, wo es (nach den LXX) heiße: „der den Himmel wie eine Kammer aufrichtet und wie ein Zelt zum Wohnen ausspannet," und noch Einiges, was mit den herrschenden Anschauungen der Syrer übereinstimmt. Doch verführte ihn theils eine ungesunde Ueberspannung des Princips der buchstäblichen Exegese, theils ein gewisser Hang zu überscharfsinnigen Grübeleien, zur Herübernahme von manchen Sonderbarkeiten aus jüdisch-rabbinischer Ueberlieferung oder auch von Willkürlichkeiten eigner Erfindung, wodurch er sich von der Tradition seiner Schule mehr oder weniger weit entfernte. Dahin gehört sein Versuch, die Engelschöpfung statt schon vor, erst in das Sechstagewerk hinein zu verlegen; seine angebliche Deutung des Sprechens Gottes als eines eigentlichen artikulirten Redens desselben von den Engeln; seine Fassung der Finsterniß als einer ebenso selbständigen Substanz, wie das Licht; seine ganz rabbinisch klingende Behauptung von einem Hungern Adams und Evas um die Mittagszeit und von ihrer Vertreibung aus dem Garten um drei Uhr Nachmittags; seine Deutung der Thierfelle auf Baum-

rinden, u. s. f. (vgl. A, 2). Aber auch einiges besser Motivirte fällt als mehr oder minder kühne Neuerung auf; so die aus dem Begriffe des Abendmorgens (νυχθήμερον, vgl. 1 Mos. 1, 5) unter Verweisung auf 2 Cor. 11, 25 hergeleitete Annahme eines nicht plötzlichen sondern allmähligen Ueberganges von der Urfinsterniß zur Entstehung des Urlichtes, und die Darstellung der Noachischen Fluth als einer nicht universellen sondern bloß partikulären Ueberschwemmung der Erde. Es ist möglich, daß des Philoponus antinestorianischer Eifer diese und andere Kühnheiten, die er an seiner Genesis-Exegese rügt, in Etwas übertreibend dargestellt oder theilweise mißverstanden hat. Immerhin begreift man angesichts der hier mitgetheilten Proben, warum auch dieser Commentar des berühmten Interpreten dem Vertilgungsgerichte, welches der Zorn der Orthodoxen über die größte Mehrzahl seiner Schriften verhängt hat, nicht entgehen konnte. Dabei bleibt das mehrfache Handinhandgehen dieses zumeist rationalistisch Angewehten unter den syrischen Theologen mit seinem Antipoden Ephräm eine bemerkenswerthe Bestätigung des Satzes vom Sichberühren der Extreme.[68])

Von des Theodorus Jugendfreunde Johannes Chrysostomus besitzen wir noch zwei homiletische Auslegungen der Genesis in Predigten, eine kürzere, nur ausgewählte Abschnitte behandelnde in 8 Predigten und eine sehr umfangreiche in 67 Predigten, wovon die 18 ersten die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündenfallsgeschichte behandeln. Beide rühren aus der antiochenischen Epoche, der eigentlichen Glanzzeit des gefeierten Kanzelredners her, die kürzere wie es scheint aus dem ersten Jahre derselben (386), die längere aus einem der letzten Jahre (etwa 395). Beide sind während der Passionszeit gehalten, also Fastenpredigten, ein einer wissenschaftlich gründlichen und erschöpfenden Behandlung der einzelnen Probleme natürlich nicht sehr günstiger Umstand. Es sind sehr predigtmäßige Betrachtungen mit langen Proömien und Epilogen paränetischen Inhalts, oft einen nur kleinen Kern schöpfungsgeschichtlicher Erörterungen in sich schließend. In diesen letzteren tritt das ästhetisch

naturschildernde Element hinter eine überwiegend verstandesmäßige teleologisch-apologetische Betrachtungsweise sehr zurück. Weder begeisternde Großartigkeit noch idyllische Lieblichkeit läßt sich seinen kosmogonischen Schilderungen nachrühmen. Sie sind nüchtern, wie die strenge Rede eines Fastenpredigers. Wo die üppige asiatische Wortfülle und rhetorische Pracht des Redners sich einmal reicher entfaltet, da geschieht dieß nicht im Dienste irgendwelcher Naturmalerei, sondern seinen moralisch-ascetischen Tendenzen zulieb. Die Pflicht strenger Einhaltung des Fastens und überhaupt würdiger Begehung der Passionszeit wird wiederholt eingeschärft; fast die Hälfte der sechsten Homilie jener größeren Sammlung ist der Rüge des leichtfertigen Sinnes gewidmet, womit ein Theil der Zuhörer kurz vor dem Gottesdienste einer großen Cirkusvorstellung beigewohnt hatten.

Die kürzere Predigtreihe umgeht die Einzelheiten des Sechstagewerks; sie handelt, nach einer auf dessen Eingangsvers bezüglichen kurzen Betrachtung, wesentlich nur über die gottbildliche Erschaffung des Menschen, über seinen Urstand und Sündenfall, unter Anknüpfung theils polemischer Erörterungen wider Arianer, Anthropomorphiten und heidnische Philosophen, theils moralischer Ermahnungen. Das umfangreichere Homilienwerk gleicht schon mehr einem vollständigen Commentar, doch mit den durch jenes praktisch rhetorische Beiwerk bedingten Unterbrechungen des Zusammenhangs sowie mit manchen Ungleichmäßigkeiten der bald eingehender commentirenden, bald flüchtigeren Darstellung. Der Einfluß Ephräms, an dessen Ausführungen hie und da fast wörtlich genauer Anschluß stattfindet, sowie überhaupt der Zusammenhang mit der syrischen Schulüberlieferung, ist in beiden Werken wahrzunehmen; doch fehlt es dem größeren wenigstens nicht an bedeutsamem Eigenthümlichen.

Dahin gehört gleich Eingangs (in Homil. II) die Betonung des prophetischen Charakters der mosaischen Darstellung: Mose habe mittelst rückwärts schauender Weissagung in bewundernswerther Klarheit die Anfänge des Kosmos geschildert. Diese Auffassung des

Sechstagewerks als einer rückwärts gekehrten Prophetie ist demnach nicht erst modernen Ursprungs; nicht erst Kurtz und Hugh Miller haben sie in Umlauf gesetzt, sondern schon Chrysostomus, von dem sie zunächst auf seinen Zeitgenossen und Nebenbuhler Severianus überging. — Den Verlauf der Weltschöpfung in ihren ersten grundlegenden Momenten schildert der berühmte Antiochener als einen Hausbau Gottes, aber als einen von oben nach unten zu fortschreitenden; zuerst habe Gott den Himmel als das Dach der Welt, dann die Erde als ihren Grund gebaut. Hierin, wie in der nachmaligen Betonung des freien Einherwandelns der Sterne am Himmel statt ihres etwaigen Befestigtseins an krystallenen Sphären, gibt sich sein wesentlicher Einklang mit der bekannten Kosmologie der Syrer zu erkennen. Ferner auch darin, daß er die philonische Simultanschöpfungs-Theorie (im Genesiscommentar sowohl wie in seiner 21. Homilie zum Johannes-Evangelium) bestimmt ablehnt. Nicht etwa weil Gott nicht im Stande gewesen sein würde, die Welt als das Werk eines Augenblicks entstehen zu lassen, sondern aus liebreicher Anbequemung an unser menschliches Fassungsvermögen, und um die Vergötterer des blinden Zufalls als vermeinter Weltursache zu Schanden zu machen, theilte der Schöpfer seine Arbeit nach Tagewerken ein. Als „Abend und Morgen" sei der Wechsel dieser Schöpfungstage bezeichnet nicht etwa der jüdischen Zeiteintheilungssitte zulieb, die den Tag mit dem Abende beginnen lasse, sondern weil der Abend als das Ziel des Tageslichts zuerst zu erwähnen war, der Morgen aber als „Fülle des Tages" oder auch als Ziel der Nacht, erst an zweiter Stelle genannt werden durfte. — Klarer gedacht als dieser sonderbar spitzfindige, das Nächstliegende künstlich umgehende Versuch einer Erklärung des Ausdrucks „Abend-Morgen" ist was er schon kurz vorher zum Schweben des Geists über den Wassern bemerkt. Er findet darin zwar nicht ohne Weiteres den h. Geist Gottes, aber auch nicht bloß den Wind oder die bewegte Luft Ephräms, sondern eine gewisse vom Schöpfer dem Wasser verliehene „belebende Kraft" (*δύναμις ζωτική*), die das

hernachmalige Hervorgehen unzähliger Lebewesen aus dem flüssigen Element ankündige und anbahne. — Was er über die Erschaffung der Himmelslichter erst nach dem Hervortreten des Grüns und der Gewächse auf Erden sagt, daß damit der Neigung zur Gestirnvergötterung habe vorgebeugt werden sollen, erinnert an Theophilus und Origenes. Die Bildung der Sonne betont er (im Anschluß an Ps. 33, 9: „So er spricht, so geschieht's" rc.) so nachdrücklich als einen Act der göttlichen Allmacht, daß es den Anschein hat, als läugne er jeden Zusammenhang des Sonnenlichts mit dem ihm vorhergegangenen Urlichte — womit es ihm indessen wohl schwerlich Ernst war. Die Betrachtungen über den Nutzen der Thiere, beides der zahmen wie der wilden, ja auch der giftigen und reißenden, für den Menschen sind ihm theilweise mit Cyrill von Jerusalem gemein. — Bei der Menschenschöpfung betont er das Trinitarische des diesem Werke vorausgehenden göttlichen Entschlusses. Bild und Aehnlichkeit Gottes unterscheidet er; jenes gehe auf die dem Herrn der Erde verliehene Herrschaft über die Creaturen, dieses auf die Verpflichtung zu gottgemäßem Sinn und Wandel, insbesondre zur Bändigung der in uns sich regenden thierähnlichen Affecte und der gleich Löwen oder andren reißenden Thieren in uns wüthenden Leidenschaften. Kraft Mittheilung des schöpferischen Lebensodems Gottes (1 Mos. 2, 7) ist der Mensch Gottes eigenste Schöpferthat. Bei Erschaffung der Thiere wirkten nach 1 Mos. 1, 20. 24 Wasser und Erde als secundäre Schöpfungsprincipien mit; den Menschen ließ Gott ohne jede derartige Mitwirkung geschöpflicher Potenzen ins Dasein treten, und zwar den Körper zuerst, dann die lebendige Seele, gemäß seinem überhaupt vom Sinnlichen zum Geistigen fortschreitenden Verfahren. Das Paradies mit seinen Bäumen und Flüssen war eine wirkliche Stätte der Wonne, nicht eine Region abstracter Jenseitigkeit und Geistigkeit. Freilich pflanzte es Gott nicht nach Gärtnerart, sondern daß er es pflanzte, bedeutet s. v. a.: er hieß, daß es wurde. Das Bauen und Bewahren dieses Gartens trug er dem Menschen auf, damit derselbe in der Ueberfülle der paradiesischen

Lebensgüter nicht müßig wäre, sondern nach des göttlichen Schöpfers Bilde Nützliches arbeitete und schaffte.[69])

Bischof Severianus von Gabala in Syrien, ein wie es scheint jüngerer Zeitgenosse des Chrysostomus, den dieser während seines Wirkens als Patriarch von Constantinopel eine Zeitlang durch sein besondres Vertrauen auszeichnete, später aber in die Reihen seiner Gegner übergehen und zusammen mit Theophilus dem Alexandriner an seinem Sturze arbeiten sah, hat uns gleichfalls einen Hexaëmeron-Commentar hinterlassen, in Gestalt von 6 Predigten, welche unter den Werken seines großen Gönners und nachherigen Gegners mit überliefert werden. Sie zeigen in der That eine nahe Verwandtschaft mit denselben; noch näher freilich stehen die darin entwickelten schöpfungsgeschichtlichen Ansichten denjenigen Ephräms. Sein wesentlich nur reproductives Verhalten gegenüber diesen beiden Vorbildern gibt den Verfasser als einen wenig selbständigen Geist zu erkennen. Seine Diction ist wortreich, ohne die Eleganz eines Chrysostomus, oder den poetischen Schwung eines Ephräm zu erreichen. Er erscheint als ein nicht sonderlich consequenter Denker, läßt nicht selten den Faden einer angefangenen Darstellung fallen und mischt heterogene, dabei aber doch wenig belangreiche Ideen ein.

Auch er hebt seine Betrachtungen mit der Bemerkung an, Mose habe die Schöpfung nicht wie ein Geschichtschreiber, sondern wie ein Prophet beschrieben. Den am ersten Tage erschaffnen oberen Himmel schildert er als den Söller, das Firmament als das Mitteldach der Welt (vgl. A, 4). Der Geist über den Wassern ist ihm, nicht der ungeschaffene Gottesgeist, sondern, wie bei Ephräm, ein Wehen der Luft (*ἀέρος κίνησις*), deßgleichen die Urfinsterniß das Product von Wolkendünsten aus dem Urmeere. Die oberhimmlischen Wasser dienen zur Abkühlung der dem Sonnenfeuer nahen Himmelsveste, ähnlich wie das Wasser in einem am Feuer stehenden Becken dessen Schmelzen zu verhindern dient. Gleich einem Goldschmied, der zuerst eine größere Menge Edelmetalls beschafft, um dann einzelne Münzstücke aus ihnen zu prägen, schuf Gott am ersten Tage die Lichtsubstanz

im Ganzen und bildete dann am vierten Tage daraus die einzelnen Himmelslichter, und zwar dieß außerhalb des Himmelsgewölbes, an welchem dann die Sterne aufgehängt wurden, wie Laternen oder wie Bilder an einer gewölbten Wand. Der Mond trat als Vollmond ins Dasein, die Sonne aber bereits viertägig. Der nächtliche Lauf der Gestirne umkreist die gleich einer Mauer sie verdeckende hohe Nordgegend der Erde u. s. f. (s. A, 4 u. 5). — Die Wasserthiere des fünften Tagewerks bilden die Täuflinge oder die Neophyten der Gemeinde Christi vor. Sie bedurften, weil sie reichlich sich zu vermehren bestimmt waren, eines besonderen göttlichen Segens, der den Sternen und den Gewächsen, den Schöpfungsproducten des 4. und des 3. Tages versagt blieb, weil sie seiner nicht bedurften.

Die Menschenschöpfung gibt ihm reichlichen Anlaß zur Polemik wider die den Sohn als bloßes Geschöpf tief unter Gott setzenden Eunomianer. Aber auch gegen solche Gegner wendet er sich hier (Homil. V z. Anfg.), die ein speculatives Eingehen auf die natürliche Seite des menschlichen Wesens und Daseins verwarfen, indem sie erklärten: „Nicht Physiologie wollen wir lernen, sondern Theologie!" Ihnen hält er das reichliche Eingehen nicht bloß des Buches Hiob, sondern auch Christi in seinen Gleichnißreden und Pauli in physiologische Materien entgegen. Auf diese nicht ganz ungeschickte Rechtfertigung naturtheologischen Forschens und Lehrens im Allgemeinen folgen dann freilich wieder mehrere Proben einer höchst plumpen und linkischen Behandlungsweise solcher Stoffe. So zuerst einige wunderliche etymologische Deutungen: hebr. isch „Mann" komme her von ēsch „Feuer"; Adam aber schließe die vier griechischen Namen Aufgang (*ἀνατολή*), Niedergang (*δύσις*), Nord (*ἄρκτος*) und Süd (*μεσημβρία*) ihren Anfangsbuchstaben nach in sich; der Name deute also die den Erdkreis nach allen Richtungen hin durchdringende Blitz- oder Feuernatur des Menschen an. Sodann eine abenteuerliche craß-realistische Deutung des Paradieses, seiner vier Flüsse, — von denen, wie auch bei Ephräm, der Phison gleich der Donau gesetzt wird — seiner Edelsteine, seiner Thiere nach ihrem

dreifachen Nutzen für den Menschen (zur Speise, zur Bedienung und zur Ergötzung desselben), u. s. f. Mit einer salbungsvollen, antitypischen Gegenüberstellung der Menschheitsverderberin Eva und der Menschheitsretterin Maria, deren Vorbild gleichfalls schon bei Ephräm zu finden, schließt die sechste Rede und damit dieser ganze homiletische Commentar, dem eine hervorragende selbständige Bedeutung neben den Arbeiten seiner beiden größeren Landsleute kaum zuerkannt werden kann.

In Theodoretus', des Bischofs von Kyros am Euphrat, „Quästionen zum Octateuch" wird eine gelehrte Erörterung ausgewählter Schriftstellen aus den acht ersten Büchern des A. Ts. (Genesis bis Ruth) geboten, die in ihren auf die Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte bezüglichen Partieen so wenige Uebergehungen in sich schließen, daß sie einem zusammenhängenden Commentare ziemlich nahe kommen. Standpunkt und Verfahren des Verfassers sind eklektisch, zwischen der traditionalen und der heterodoxen syrischen Schule vermittelnd, ja auch den orthodoxen Alexandrinern Basilius und Gregor von Nyssa Einiges entlehnend, kurz im Einklang mit der auch sonst von ihm bethätigten conciliatorischen Haltung befindlich. Dem Ephräm z. B. folgt er darin, daß er den Geist Gottes über den Wassern als bewegte Luft faßt (qu. 8), dem Basilius in der eigenthümlichen Annahme einer Verursachung des Urdunkels 1 Mos. 1, 2 durch Schattenwerfung von Seiten der himmlischen Lichtwelt (qu. 6), dem Nyssener in der Statuirung eines Auf- und Untergehens des Urlichts als Ursache des Wechsels von Tag und Nacht während der drei ersten Schöpfungstage (qu. 7), dem Chrysostomus und Severian in der Darstellung des Himmels als des Daches der Erde (qu. 11). Aus Diodorus und Theodorus, deßgleichen aus Origenes, führt er gelegentlich längere exegetische Auslassungen wörtlich an, ohne wider das darin enthaltene Heterodoxe zu polemisiren, aber auch ohne das seinen Ansichten Gleichartige organisch in seinen Text zu verarbeiten. Kündigt sich darin bereits das lediglich compilirende Verfahren späterer Catenenschreiber an, so gibt die zum Theil spitz-

findige Fassung der Fragen, die er bei schwierigen, zuweilen aber auch bei keineswegs schwierigen Punkten aufwirft, ihn als Vorläufer der Scholastik zu erkennen. Doch lauten die Fragen — z. B. Nr. 11: „Gibt es einen Himmel oder zwei?", Nr. 16: „Warum schuf Gott erst Pflanzen, dann Himmelslichter, dann Thiere?", Nr. 17: „Warum segnete Gott zwar die Thiere, aber nicht die Pflanzen?", — durchschnittlich spitzfindiger als die Antworten, die wegen ihrer maaßvollen und verständigen Haltung zum Theil anerkannt zu werden verdienen. Einige Male eignet seinen Erörterungen ein gewisser selbständiger Werth, z. B. der in Fr. 18 über den Nutzen schlimmer und schädlicher Thiere; auch der in Fr. 20 über Umfang und Grenzen der Naturbeherrschung des gottbildlichen Menschen. Allegorische Auslegungen vermeidet er ziemlich consequent, und gerade in diesem streng liberalen Verfahren erweist er sich als wesentlich auf dem Boden des Antiochenismus stehend.[70])

---

4. Basilius der Große und Gregor der Nyssener.

Von den drei großen Cappadociern wird Gregor von Nazianz, der nur in einigen seiner Dichtungen dem Problem der Weltschöpfung näher getreten ist, unter den poetischen Bearbeitern der biblischen Kosmogonie seine Stelle finden. Das Brüderpaar Basilius und Gregor von Nyssa zeigt, obwohl es in einigen Hauptpunkten der orthodox-alexandrinischen Tradition, die es in den großen Lehrkämpfen des 4. Jahrhunderts dogmatisch vertrat, auch auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete treu bleibt, doch in sofern eine merkliche Annäherung an den Standpunkt der Antiochener, als es die allegorisirende Methode von der Behandlung des biblischen Schöpfungsberichts ziemlich strenge fernhält. Auch schließt es sich in einigen kosmogonischen Einzelheiten — freilich nicht in so vorzugsweise charakteristischen wie die Verwerfung der Sphärenlehre und der Kugelgestalt der Erde

— enger an die syrische als an die alexandrinische Ueberlieferung an. So vor allem darin, daß es die origenistische Simultan-Erschaffung factisch, wenn auch nicht ausdrücklich aufgibt; deßgleichen auch in dem hiemit zusammenhängenden Versuche, ein Erschaffensein der Erde zur Frühlingszeit chronologisch festzustellen (Basilius) und in der die Ephräm-Severiansche Statuirung einer gewissen substantiellen Identität des Urlichts mit dem Sonnenlichte zu größerer Klarheit fortbildenden Theorie von einem Rotiren des Urlichtes um die Erde während der drei ersten Tage (Gregor von Nyssa). Frei von Unklarheiten und Inconsequenzen erscheinen diese theils von syrischer Seite her angeregten, theils auch wohl selbständigen Modificationen der origenistischen Ueberlieferung allerdings nicht. Immerhin bezeichnet das einen wichtigen Fortschritt, daß überhaupt das alles geschichtlich Concrete verflüchtigende Allegorisirungsverfahren aufgegeben, und zusammenhängend damit auch ein gewisser Anfang mit der Emancipation von der seltsamen philonischen Idee einer Erschaffung aller Dinge auf Einen Schlag gemacht wurde.

Zu vorzugsweise bedeutendem Einflusse auf die Tradition der Folgezeit gelangte derjenige der beiden Brüder, der, obwohl nicht der tiefere und consequentere Denker, doch vermöge seiner angeseheneren kirchenamtlichen Stellung, sowie als schwungvoll beredter Kanzelredner, schon bei seinen Lebzeiten der Berühmtere geworden war. Basilius hat in 9 Homilien beträchtlichen Umfangs die Schöpfungsgeschichte praktisch-exegetisch behandelt. Dieser Homilien-Cyklus ist vor allem berühmt und einflußreich in der schöpfungsgeschichtlichen, und überhaupt in der physikotheologischen Literatur des kirchlichen Alterthums geworden. Obgleich vor ungelehrten Leuten, Künstlern, Handwerkern und andren von ihrer Hände Arbeit Lebenden gehalten, gehen diese 9 Predigten doch ziemlich tief in die Erörterung naturphilosophischer Fragen ein; sie stehen insofern zu den dieses speculative Element weit mehr einschränkenden Fastenpredigten des Chrysostomus in einem bemerkenswerthen Gegensatze. Was ihnen eine hervorragende Bedeutung innerhalb der gesammten morgenländisch

christlichen Literatur sichert und auch noch auf heutige Leser einen nicht unbeträchtlichen Reiz ausübt, ist das rege Interesse an der Fülle großer, lieblicher und erhabener Erscheinungen des sichtbaren Kosmos, das sich in ihren zum Theil glänzenden und trefflich gelungenen Naturschilderungen ausdrückt. Die Reichhaltigkeit der vermöge eben dieses warmen Naturinteresses von ihm in Discussion gezogenen Materien aus fast allen Schöpfungsgebieten übertrifft alles von den früheren altchristlichen Hexaëmeron-Auslegern, soweit sie uns noch näher bekannt sind, in dieser Beziehung Versuchte und Geleistete. Eben diese größere Reichhaltigkeit bedingt aber freilich auch ein entsprechend öfteres Verfallen des an schweren, für sein Zeitalter vielfach überhaupt zu schweren Problemen Ringenden in Irrthümer, schiefe Deutungen, ja absurde Seltsamkeiten, womit er, mochte er dieß wollen und ahnen oder nicht, dem unvollkommnen Wissensstande der Zeit seinen Tribut entrichten mußte. Einige dieser Irrthümer mögen immerhin auch mit seiner Abneigung wider die heidnischen Philosophen und deren mathematisch-physikalische Studien zusammenhängen. Doch zeigt der Reichthum der wenigstens in descriptiv-naturwissenschaftlicher Hinsicht von ihm bethätigten Detailkenntnisse, daß der Vorwurf eines scheuen und faulen Vorbeigehens an den altclassischen Quellen wissenschaftlicher Naturkunde ihn jedenfalls mit Unrecht treffen würde. — In die zu mehreren Malen ausdrücklich perhorrescirte und als eine Quelle gnostischer Irrthümer, ja thörichter Träume und Fabeleien bezeichnete tropologische Deutungsweise des Origenes fällt er auf einigen Punkten ganz oder wenigstens theilweise zurück. Dieß besonders da, wo er den Eigenthümlichkeiten thierischer Organisation und Lebensweise eine ethisch vorbildliche oder abschreckende und warnende Beziehung zum menschlichen Thun abzugewinnen sucht.[71])

In den beiden ersten, auf Gen. 1, 1—5 oder aufs erste Tagewerk bezüglichen Homilien des Hexaëmeron-Commentars handelt er ausführlich von den elementaren Grundlagen des ganzen Schöpfungswerkes. Daß das „im Anfang" s. v. a. auf Einmal und in kür-

zester Frist (ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ) sei, führt er zwar als Deutung andrer Ausleger (nemlich des Aquila und der ihm Folgenden) an, aber offenbar als beifällig aufgenommene. Denn er sagt unmittelbar vorher: „Mose habe, um die Welt als mit Einem Male zeitlos, (ὁμοῦ ἀχρόνως) durch Gottes Willen erschaffen darzustellen, gesagt: Im Anfang ꝛc." Daß er indessen hiebei doch wesentlich nur an den Weltstoff, nicht an seine Entfaltung und Ordnung zum Kosmos dachte, zeigt schon die kurz vorher angestellte Erörterung darüber, wie „der Anfang der Zeit noch nicht die Zeit selbst sei, sowenig wie der Anfang eines Weges der Weg selbst" — womit er deutlich das Werden der einzelnen Weltwesen als nothwendigerweise in einer gewissen Zeit verlaufend zu verstehen gibt; gleichwie er im Weiteren die einzelnen Tage klar und unzweifelhaft als aufeinander gefolgte reale Zeitabschnitte oder Perioden behandelt, nicht als lediglich subjektive Darstellungsformen. Selbst die unvermeidliche, auch von ihm aus Origenes übernommene Auffassung des „Ein Tag" statt „der erste Tag" (Gen. 1, 5) als einer geheimnißvollen Ausdrucksweise voll hehren Tiefsinns gibt in der Art wie er sich dabei ausläßt, seine Anerkennung der Tage als wirklicher Zeiträume aufs Deutlichste zu erkennen. Sagt er doch (Hom. II, g. E.), dieser erste Tag heiße „Einer", um seine nähere Verwandtschaft mit der Ewigkeit anzudeuten, aus welcher er hervorgegangen sei; und bemerkt er dabei zugleich: nicht alle Tage seien gleicher Länge, obschon sie sämmtlich Tage hießen. Man darf hier in der That (mit Hoffmann) ein „Aufleuchten richtiger Ahnung" finden, so isolirt immerhin dieser Lichtblick bleibt und so wenig der nur ahnungsweise erfaßte richtige Gedanke weiter verfolgt und entwickt wird. — Gleich der Ewigkeit der Materie wird die allegoristische Fassung der Finsterniß als eines ethisch finstern Princips, des Reichs des Bösen, bestimmt verworfen. Vielmehr sei — so erklärt er, wie es scheint im Anschlusse an eine schon in den Pseudoclementinen (Recogn. I, 27) dem Petrus in den Mund gelegte Darstellung — das uranfänglich die Erde mit ihren Gewässern bedeckende Dunkel durch die Schattenwerfung der die

niedere Welt rings umfahenden himmlischen Lichtwelt verursacht gewesen; wobei denn der Geist Gottes über dem wässerig feuchten dunklen Erdenchaos schwebte, oder wie „ein syrischer Mann“ (wohl Ephräm) den betr. Ausdruck erklärt habe, darüber brütete, um wie ein brütender Vogel seine Natur zu beleben. Die Deutung des Geists auf ein bloßes Wehen der Luft kennt er auch, lehnt sie aber als minder passend ab. — Schön schildert er, wie gleich das erste Schöpferwort Gottes „dem Licht sein Dasein gab, die Finsterniß verscheuchte, die Welt erhellte und Allen zumal (— nemlich den engelischen Bewohnern der himmlischen Lichtwelt —) einen lieblichen und wonnigen Anblick gewährte.“ Mit Blitzesschnelle und ohne Zeit zu bedürfen habe das Licht statt des vorherigen Dunkels die Erde rings umgeben und Alles zwischen ihr und der umschließenden Himmelswölbung ausgefüllt. Deutliche Voraussetzung dieser Schilderung ist die Annahme einer kugelförmigen Gestalt beider, des Himmels wie der von ihm rings eingeschlossenen Erde, also eine reifere und gesündere kosmologische Totalansicht, als die von den Syrern festgehaltene von der haus-, zelt- oder kammerförmigen Construction des über dem Erdengrunde sich erhebenden Himmelsbaus. Tag und Nacht freilich läßt er in der vorsolaren, des Sonnenlichts noch entbehrenden Schöpfung nicht etwa auf ähnlichem Wege wie jetzt, durch Auf- und Untergehen des am Himmel erstrahlenden Lichts, also durch einen Rotationsproceß werden; sondern „damals“, sagt er, „ward Tag und wechselte mit ihm die Nacht nicht kraft Bewegung der Sonne, sondern indem jenes Urlicht gemäß dem von Gott gesetzten Maaße sich ausbreitete und dann wieder zusammenzog“ (*ἀναχεομένου τοῦ πρωτογόνου φωτὸς ἐκείνου καὶ πάλιν συστελλομένου κατὰ τὸ ὁρισθὲν μέτρον παρὰ Θεοῦ*). Man kann kaum umhin, hier eine Beeinflussung des Basilius durch jene abgeschmackte Vorstellung der epikuräischen Naturphilosophie, wonach ein Ausgelöscht- und Wiederangezündetwerden von Sonne und Mond den Wechsel der Tageszeiten bewirkt (vgl. A, 4), zu muthmaaßen.

Die Bildung des Firmaments und der Gewässer über ihm

und unter ihm auf Grund des zweiten Tagewerks 1 Mos. 1 6—8 behandelt die dritte Homilie, gleichwie die vierte der ersten Hälfte des 3. Tagewerks oder der Scheidung von Land und Gewässern gewidmet ist. Das Firmament als eine dichtere körperliche Substanz wird von jenem Licht- oder Engelhimmel, welcher der Erdenschöpfung vorausgegangen war, bestimmt unterschieden. Deßgleichen die oberhimmlischen, das Firmament überlagernden Wasser von den niederen irdischen; jene seien nicht als eigentliche tropfbare Flüssigkeit zu denken, sondern als Feuchtigkeit der Luft, als Dunstgebilde, vermittelnd zwischen Wasser und Feuer (Aether) und zu wohlthuender Abkühlung der Hitze des letzteren Elements dienend. Bei Beantwortung der Frage, wie doch über dem convexen Himmel Wasser gelagert sein könnten, ohne an der Wölbung herabzufließen, wird eine sonderbar massive Vorstellung entwickelt. Wie es künstliche Gebäude gebe, z. B. Bäder, die im Innern ein Halbkugelgewölbe bildeten, von Außen und Oben aber eine viereckige Gestalt zeigten, ähnlich könne es auch mit der über uns sich wölbenden Himmelsveste sein! Offenbar läßt Basilius hier, einer popularisirenden Tendenz zulieb, die vorher entwickelte gesündere und wissenschaftlich haltbarere Ansicht vorübergehend fallen; gleich nachher jedoch, noch innerhalb derselben Rede, redet er wieder von einem freien Schweben der rings vom Wasser umflossenen Erde im Raume. — Schön schildert er den Reichthum seiner näheren cappadocischen Umgebung an Flüssen und Seen. Abenteuerlich freilich und bedenklich kühn sind die des Weiteren mit einfließenden Versuche etymologischer Deutungen, z. B. des griech. οὐρανός Himmel, angeblich von ὁρᾶσθαι gesehen werden, und des hebr. Namens jabascha „die Trockne"; so werde Gen. 1, 10 die Erde genannt, nicht weil die Sonne oder das Urlicht sie getrocknet habe, sondern ihrer eigenthümlichen und anerschaffnen trocknen Natur wegen. Die Entblößung ansehnlicher Strecken der Erde von den anfänglich sie allenthalben bedeckenden Gewässern wird, mehr poetisch kühn als naturwahr, darauf zurückgeführt, daß Gott große unterirdische Klüfte und Hohlräume gebildet habe, in welche sich das Urmeer streckenweise zurückziehen mußte.

Alle Meere und Landseen hiengen durch derartige Canäle, von welchen die ganze Erde durchzogen sei, unterirdisch zusammen. Der Stand der Meere im Verhältnisse zum Lande sei nicht überall ein gleicher, wie denn das rothe Meer höher als das Mittelmeer stehe und nur durch den Sand Aegyptens am Zusammenfließen mit demselben verhindert werde (vgl. A, 4).

Von der Pflanzenschöpfung als zweitem Werke des dritten Tages, und von deren Verhältniß zu der erst nach ihr erfolgten Erschaffung der Himmelslichter handelt die fünfte Homilie. Mit den Persern die Sonne als Urheberin alles organischen Lebens auf der Erde zu verehren, sei Abgötterei. Daß die Schrift das pflanzliche Leben, und zwar unter einer gewissen selbständigen Mitwirkung der Erde zu seiner Hervorbringung nach Gen. 1, 11 f., dem Hervortreten der Sonne und Gestirne schon vorausgehen lasse, beuge solchem heidnischen Sonnenculte gründlich vor. Die Details der dann folgenden Schilderung der Pflanzenwelt mit ihren weisen Einrichtungen und wunderbaren Erscheinungen schließen, wie dieß nicht anders sein konnte, manches Unhaltbare, zu mehr oder minder scharfer Kritik Herausfordernde in sich. Er scheint Gallwespen als Vermittler des Befruchtungsprocesses auch bei Palmen anzunehmen, wo dieselben doch nicht vorkommen; behauptet, die Dattelpalme werfe ihre Blätter niemals ab; erklärt die Tamariske für ein pflanzliches Amphibium, da sie bald im Wasser bald in Wüsten wachse. Als solche Gewächse, die sich nicht mittelst Samen, sondern angeblich durch directes Sproßen und sich Vervielfältigen ihrer Wurzeln fortpflanzten, werden beispielsweise Schilfrohr, Gras (*ἄγρωστις*), Minze, Safran, Lauch (*σκόροδος*) und Butomus genannt. Unter den Giftgewächsen, auf deren medicinischen oder sonstigen Nutzen behufs Widerlegung etwaiger Zweifel an der Güte alles Geschaffenen hingewiesen wird, figuriren Schierling, Nieswurz, Opium, Mandragora. Auch der Rost oder Brand am Getreide sei nichts, das die Weisheit und Güte des Schöpfers in Frage stelle. Gleich dem Lolch und andrem Unkraut habe man darin nicht sowohl ursprüngliche Ge-

schöpfe Gottes, als vielmehr später erst eingerissene Verderbnisse oder Erkrankungen der gut und fehllos erschaffenen Pflanzenwelt zu erblicken. Von der Rose wird, im Hinblick auf Gottes Fluch nach dem Sündenfalle Gen. 3, 19, kühnlich behauptet: sie sei uranfänglich ohne Dornen erschaffen worden. Hiebei überrascht es in der That, einer so rationellen Bemerkung zu begegnen, wie der auf den Bernstein bezüglichen: der vegetabilische Ursprung dieser Substanz, ihre ursprüngliche Harznatur erhelle aus den nicht selten darin eingeschlossenen kleinen Thierlein.

Die Betrachtung über die Gestirnschöpfung 1 Mos. 1, 14—19 in der sechsten Homilie hebt an mit Schilderungen der wundervollen Schönheit des gestirnten Himmels als eines herrlichen Schauplatzes der Großthaten des Schöpfers und als einer Ankündigung der noch viel herrlicheren Stätte, die er uns in seinem Reiche bereitet hat. Sind diese uns sichtbaren Werke, ist dieser göttliche „Blüthenschmuck des Himmels", schon so wundervoll, wie überschwenglich wird dann die Klarheit des jetzt dem Auge noch unsichtbaren Zukünftigen sein! Leuchtet die in ihrem mäßigen Umfang den Bedürfnissen dieser niederen Welt angepasste sichtbare Sonne so prächtig, daß das sterbliche Auge kaum in sie zu blicken vermag, wie viel mehr Christus in seinem Reiche, die Sonne der Gerechtigkeit! Daß die Sonne übrigens in Wahrheit von ungeheurer Größe ist, „unermeßlich viel größer als der Augenschein," hat der begeisterte Redner klar genug erkannt. Die majestätische Sprache, worin er darüber redet, lautet hie und da, als ahne er etwas von dem einst auf diesem Gebiete zu Entdeckenden. Man verzeiht ihm gerne die Naivetät der Beweise, womit er dem Standpunkte seiner Zeit entsprechend jene ungeheure Größe zu demonstriren sucht, wie daß das Licht der Sonne alle, auch die von einander entferntesten Gegenden der Erde mit gleicher Kraft bestrahle, daß sie den Indern gleich groß erscheine wie den Briten. Von den verschiednen Stellungen der Sonne je nach dem Wechsel der Jahreszeiten hatte er jedenfalls so klare und richtige Begriffe, als die vorkopernikanische Zeit dieß überhaupt zu-

ließ; dieß zeigt, was er über die doppelschattigen, die einschattigen und die zeitweilig unschattigen Erdbewohner sagt (vgl. A, 4) sowie das über die zwölf Thierkreiß-Stationen der Sonnenbahn Bemerkte. Sein Eifern wider den Aberglauben der Astrologen und Nativitätssteller (aus Anlaß der Worte: „die da geben Zeichen, Zeiten" ꝛc.) verräth ungefähr dasjenige Maaß wissenschaftlicher Erleuchtung, dem man in dieser Beziehung schon bei Origenes begegnet. Betreffs des Mondes insbesondere rügt und verspottet er die Versuche einer zauberischen Beeinflussung von dessen Stand und Lauf durch abergläubige Beschwörungskünste, lehrt aber dabei freilich manches Abenteuerliche über geheimnißvolle Beziehungen der Mondphasen zu menschlichen Temperamenten, Affecten und Erkrankungen, zu Wirbelwinden, Nachtfrösten und sonstigen Witterungswechseln. Passierbarer ist, was er über Ebbe und Fluth als durch den Erdtrabanten verursacht bemerkt, sowie die Allegorie, kraft deren er den steten Wechsel seiner Gestalt und Größe als ein Bild der Unbeständigkeit alles Irdischen schildert. Daß der Mond gleich als Vollmond und zwar als Frühlingsvollmond erschaffen wurde, hat auch er offenbar angenommen; doch unterläßt er es, das hierauf bezügliche chronologische Räsonnement Ephräms, mit dem er sich im Allgemeinen einverstanden zeigt, eingehend zu reproduciren.

Der Thierschöpfung des fünften und sechsten Tagewerkes sind, — ein Zeichen besondrer Vorliebe des natursinnigen Redners für dieses Gebiet — die beiden folgenden Homilien ganz, und auch noch die neunte zum größten Theile gewidmet. Bei Betrachtung der Wasserthiere erscheint der Stand seines Wissens in vorzugsweise ungünstigem Lichte. Ihre Classification ist eine höchst unvollkommne; Fische, Crustaceen, Reptilien, Robben, Wale und Weichthiere werden wild durcheinander geworfen. Dem Papageifisch (*σκάρος*) wird, wenigstens nach Angabe Einiger, die Eigenschaft des Wiederkäuens beigelegt. Vom Krebs wird berichtet, derselbe pflege Schaalthiere zu fangen, indem er ein Steinchen zwischen deren weitgeöffnete Schaalen einschiebe — welches listige Kunststück

zugleich moralisch-allegorisch, zur Warnung vor Habsucht, verwerthet wird. Aehnlicher Art sind die gleichfalls von moralischen Nutzanwendungen begleiteten Mittheilungen über den Polypen, der um Fische zu fangen zeitweilig die Farbe und das Aussehen von Felsklippen annehme; über den Seeigel als Propheten großer Stürme, über die Begattung der Giftviper mit der aus der Meerestiefe zu ihr heraufkommenden Muräne, über die wundersame Kraft des winzigen Schiffshalters oder der Remora, über die „den größten Bergen gleichkommende" Riesengröße der Wale des atlantischen Oceans. Theilweise besser unterrichtet zeigt er sich in dem, was er über die weiten Wanderungen großer Fischschaaren zur Laichzeit und über ihre Impulse hiezu sagt. — Daß der mosaische Bericht über die Landthierschöpfung mit dem göttlichen Befehle anhebt: „Die Erde bringe hervor" ꝛc. besagt s. v. a.: sie bringe hervor das Leben, welches Gott ihr einerschaffen, nicht nach manichäischer Deutung: das Leben, welches in ihr ist. Das Gebildetsein der Vögel im Wasser, der Bildungsstätte der Schwimmthiere, beruht auf ihrer engen Verwandtschaft mit diesen letzteren; wie sie die Gewässer des Oceans, so durchrudern die Vögel den unermeßlichen Luftkreis. Den Vögeln werden, wie allgemein im Alterthum, auch die fliegenden Insecten zugezählt; so die Biene als ein Hauptbeispiel staatlich organisirten Zusammenlebens von Thieren; auch der Seidenschmetterling, dessen wundersame Verwandlung aus einem häßlichen Wurme in einen leichtbeschwingten Falter den das kostbare Kleiderzeug aus dem Lande der Serer zu Gewändern verarbeitenden christlichen Frauen sinniger Weise als tröstliches Vorbild der Auferstehung des Leibes oder der Palingenesie vorgehalten wird. Diese Geltendmachung eines der merkwürdigsten und edelsten Vorgänge aus der Kleinthierwelt zur Illustration der einstigen Leibesverklärung gereicht dem Basilius um so mehr zur Ehre, je beliebter sonst bei den Vätern ein ganz andrer zoologischer Typus des Auferstehungswunders war, die fabelhafte Figur des Phönix nemlich, deren lediglich poetischer Charakter weder einem Clemens von Rom (1 Cor. 25), noch

einem Theophilus, Tertullian, Euseb, Cyrill v. Jerusalem, Zeno, von Verona, Ambrosius oder Augustin bewußt gewesen zu sein scheint, wenn sie ihm eine Stelle unter den symbolischen Naturgrundlagen der Auferstehungshoffnung anwiesen. Ohne Zweifel hat es als Beleg für sein auf diesem Punkte kritisch geläutertes Naturwissen zu gelten, daß unser Kirchenvater das an sich scheinbar nahe liegende, auch durch sein Vorkommen in der heil. Schrift (in der poetischen Stelle Hiob 29 18 nemlich, sowie einer alten Mißdeutung des Septuagintatexts zufolge auch in Ps. 92, 13) begünstigte mythische Beispiel vermied und ihm eine naturwahre, nach mehreren Seiten hin treffend gewählte Analogie substituirte. Sein Schweigen bedeutet vielleicht mehr, als die von Origenes und von Gregor von Nazianz geäußerten bloßen Zweifel an der Existenz des Wundervogels; möglicherweise darf er als Vorläufer jener späteren griechischen Väter wie Maximus der Bekenner und Photius gelten, welche dessen Fabelhaftigkeit klar erkannten.[72]) — Es darf fast betrübend genannt werden, daß dieser schönen Probe von hellerer Erkenntniß ein Beispiel traurigsten wissenschaftlichen Aberglaubens ganz kurz vorhergeht. Als Naturanalogie für die Geburt des Heilands als Jungfrauensohnes von der Maria wird — nicht etwa, wie bei Ruffin in der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, das nicht ganz unpassende Beispiel der Biene — sondern ein häßlicher Raubvogel, der Geier angeführt, dessen sagenhaft überliefertes ungeschlechtliches Geborenwerden dem Redner als ausgemachte Thatsache gilt. Theilweise besser liest sich, was über die Wachsamkeit der Kraniche, die pietätsvolle Fürsorge der Störche für ihre Alten, die Gattentreue der Turteltaube beigebracht wird. Deßgleichen die Bemerkungen über die Ernährungs- und Fortpflanzungs-Instincte verschiedner Thiere, insbesondere der mit weisem Bedacht ihre Wintervorräthe aufhäufenden Ameise und über die verschiedne Stärke, in welcher sich einerseits harmlose oder nützliche Thiere wie die Hasen, Rehe, Antilopen, Berg- und Waldziegen, andererseits schädliche Raubthiere zu vermehren pflegten. Doch überwiegt im

Ganzen das Ungereimte, vor dem Forum geförderterer Naturerkenntniß auf keine Weise zu Rechtfertigende. Jenen Beispielen angeblicher samenloser Entwicklung hochstehender Gewächse reihen sich zu Anfang der 9. Homilie mehrere nicht minder unglücklich gewählte Proben von thierischer Urzeugung an; nicht bloß Cicaden, auch Frösche, Mäuse und Aale werden als direct aus der Erde entspringend genannt. Die moralisch allegorisirende Tendenz begünstigt die gläubige Hinnahme auch solcher Sagen, wie die vom Eisvogel und seinen sieben windstillen Brütetagen, von der Grausamkeit des Adlers gegen das Eine seiner Jungen, von den heilkräftigen Kräutern, welche Bären, Füchse, Schildkröten und Schlangen im Verwundungs- oder Krankheitsfalle sich mit Bedacht appliciren sollen.

Der zu Ende der neunten Rede nur ganz kurz (nicht ohne einen polemischen Ausfall auf den Arianismus anläßlich des „Faciamus“ Gen. 1, 26) mit erörterten Menschenschöpfung gereicht eine unter des Basilius Schriften mit überlieferte Homilie über das Paradies, die 30. unter den 31 Homilien vermischten Inhalts, zur Ergänzung. Dieselbe verräth aber durch ihr extravagantes Allegorisiren und durch andre bedeutsame Indicien ihr Nichtherrühren von unsrem Kirchenvater. Sowohl die Lage des „über alle Länder der Erde hervorragenden“ Gottesgartens, als seine Beschaffenheit: das Fließen seiner Gewässer von Milch und Honig, das Herrschen eines ewigen Frühlings in der es durchwehenden linden Luft, die wundervolle Mannigfaltigkeit seiner Bäume 2c., werden darin ganz in der gluthvoll überschwenglichen Sprache eines Ephräm, wenn auch minder breit und umständlich, geschildert. Was speciell die gottbildliche Beschaffenheit des Menschen nach seinen Wesensfactoren Leib und Seele betrifft, so schließt dagegen eine andre kleine Schrift von unbezweifelter Aechtheit an jenen kurz abbrechenden Schluß der Hexaëmeron-Homilieen ergänzend sich an: die schöne Homilie über das Sprüchlein „Hab Acht auf dich!“ (*πρόσεχε σεαυτῷ*) 5 Mose 15, 9 nemlich, eine sinnige physikotheologische Schilderung der Vorzüge des menschlichen Organismus, seiner auf-

wärtsgerichteten Gestalt und Haltung, seiner wundervollen Ausrüstung mit trefflich organisirten Sinnen, seiner innigen Verbindung und wechselseitigen Durchdringung von Leib und Seele. — An der hohen Bewunderung, die das spätere kirchliche Alterthum und das Mittelalter den neun Reden über das Sechstagewerk widmete, hat dieses Ergänzungsstück — obschon jenen in mancher Hinsicht gleichstehend und auch von Ambrosius für sein Hexaëmeron mit verwerthet, — nicht gleicherweise Antheil erhalten. Gleich den Musen Herodots und den Symphonieen Beethovens hat es eine Neunzahl kunstvoller Geistesschöpfungen sein sollen, die den Namen des großen Kappadociers vorzugsweise zu verherrlichen diente, — mögen wir auf unsrem modernen Wissensstandpunkte diesen Ruhm gerechtfertigt finden oder nicht.

Wenn Gregor von Nyssa, des Basilius jüngerer Bruder, auf seines andren Bruders Petrus Bitten, eine „Schutzrede über das Sechstagewerk" verfaßte, so geschah dieß, wie er Eingangs derselben hervorhebt, nicht etwa um der unübertrefflichen ja „göttlich eingegebnen" (ϑεόπνευστος) Abhandlung des großen Bruders, den er als „unsern Vater und Lehrer" bezeichnet und mit Mose selber vergleicht (!), etwas Ebenbürtiges zur Seite zu setzen, oder um ihr irgendwo und irgendwie entgegenzutreten, sondern nur zu dem Zwecke, dieselbe gegen manche Mißdeutungen, die man einzelnen Stellen angethan hatte, sicher zu stellen und näher zu erläutern. Daß es ihm gelungen sei, diese demüthige Stellung eines bloßen Apologeten und treuen Interpreten seines Bruders consequent festzuhalten, läßt sich keineswegs sagen. Es treten auf mehr als nur Einem Punkte beträchtliche Abweichungen von dessen Ansichten zu Tage, die Erläuterungen verändern und verdrängen mehrfach die zu interpretirende Grundstelle, die Ergänzungen werden einige Male zu Correcturen. Als Physiker wenigstens, speciell als Inhaber eines tüchtigen Quantums stoisch-physikalischen Wissens, erscheint Gregor dem vielgefeierten Bruder thatsächlich überlegen. Und so bietet denn seine Schrift gerade zu den auf die Elementar-

schöpfung bezüglichen grundlegenden Abschnitten des Basilianischen Werks eine Reihe wichtiger Nachträge, die meist zugleich auch Verbesserungen oder Richtigstellungen sind, während er seinen auf die Organismenschöpfung bezüglichen Betrachtungen nichts hinzuzufügen hat, vielleicht weil er auf diesem Gebiete der descriptiven Naturkunde sich ihm wirklich nicht gewachsen fühlte.

Gleich den Eingangsvers des Hexaëmeron interpretirt er etwas abweichend von Basilius, und zwar richtiger, gesünder, freier vom Zauberbanne des Philonismus. Er läßt die homochronistische Idee vollständig fallen; nur potentiell oder ihren Grundstoffen und Grundeigenschaften nach läßt er die Dinge des Universums durch Gottes schöpferische Macht und Weisheit auf Einmal ins Dasein gerufen werden, nicht auch ihrer Form und äußeren Ordnung nach. Die origenistische Formel: „Gott schuf Alles zumal" erkennt er zwar an, aber er versteht sie nicht im zeitlichen, sondern im räumlich quantitativen Sinne, wobei er des Aquila Deutung des ἐν ἀρχῇ durch ἐν κεφαλαίῳ zustimmend herbeizieht, dieses ἐν κεφαλαίῳ aber durch συλλήβδην „alles zusammenfassend" (comprehensim) deutet (§ 7. 8. 16). — Bedeutend anschaulicher als alle seine Vorgänger, insbesondere auch als Basilius, beschreibt er die Lichtschöpfung. Die heraklitische stoische Feuerphilosophie (B. I, K. 3) muß ihm hier Hilfe leisten, natürlich ihres ursprünglichen, heidnisch-pantheistischen Sinnes ganz entkleidet. Das die chaotische Urmaterie allenthalben durchdringende Feuer bricht kraft seiner leichten, flüchtigen Natur zuerst von allen Elementen aus der gährenden Mischung hervor. Es steigt mit Naturnothwendigkeit sofort „einem abgeschossenen Pfeile gleich" nach oben, und nimmt als strahlendes Urlicht seine Stelle am Himmel ein. Aber auch da ruhet es nicht, sondern „wenn es an der Welt Grenze angelangt ist, schlägt es mit Nothwendigkeit eine kreißende Bewegung ein, da ihm ja die gradlinige Bewegung weiter zu verfolgen versagt ist." So umkreißt es denn die Erde und bringt so ganz natürlich und wie von selbst, noch bevor die einzelnen Himmelslichter aus ihm gebildet worden, den

Wechsel von Nacht und Tag hervor (§ 14. 15). Mittelst dieser Rotationstheorie war des Basilius epikuräisirende Annahme einer abwechselnden Strahlen-Entsendung und -Wiedereinziehung des Urlichts offenbar nicht etwa besser ausgelegt oder ergänzt, sondern einfach fallen gelassen und durch eine gesündere Vorstellung ersetzt.

Nicht bloß ergänzend, sondern gleichzeitig auch berichtigend und von mißverständlichen Elementen reinigend verhält er sich ferner zu des Basilius Erörterungen über das zweite Tagewerk. Bei Besprechung der Veste oder des Firmaments betont er nachdrücklich das nicht etwa grob Materielle oder Massive dieses Begriffs, weist die Vorstellung von einem soliden Himmelsgewölbe überhaupt zurück, schildert dasselbe vielmehr als die äußerste Grenze der sinnlich wahrnehmbaren Natur oder als den äußersten Umkreiß des die Erdenwelt umgebenden Aethers, jenseits welchem die übersinnliche Welt beginne. Zum Beleg für diese Behauptung, wonach die Aetherregion als Fortsetzung des Luftkreißes oder der Region der Wolken (d. i. der oberhimmlischen Wasser) sich fast ins Unermeßliche ausdehnt und erst an dem übersinnlichen Gotteshimmel seine Grenze finde, führt er die Thatsache an, daß auch über den höchsten, von ewigem Schnee bedeckten Berggipfeln hoch in der Höhe immer noch Wolken erblickt würden, die kein Vogel zu überfliegen vermöge (§ 18 ff. 36). Beachtenswerthe und naturphilosophisch gehaltvolle Ergänzungen zu dem von Basilius Entwickelten bietet auch das § 26 ff. über das heilsame allumgebende Lebenselement der Luft als ein von Mose nicht ausdrücklich sondern nur implicite erwähntes Product der göttlichen Schöpferthätigkeit Erörterte. Wie denn Gregor überhaupt angelegentlicher als alle altkirchlichen Genesisausleger vor ihm die aristotelisch-stoische Lehre von den vier Elementen in die biblische Kosmogonie hineinzulegen sucht.

Auch beim dritten Tagewerk hebt er das Naturnothwendige, durch die Eigenschaften der Elemente Bedingte und Vermittelte des göttlich angeordneten Geschehens viel nachdrücklicher als seine Vorgänger hervor. Beim Rücktritte des nassen Elements fieng die

Erde nothwendig an, abzutrocknen; die Gewässer sammelten sich nothwendig in gewissen Betten oder Vertiefungen; mit Nothwendigkeit stiegen die Dünste des Wassers nach oben, wurden dort zu Wolken und fielen als Regen, Thau, Schnee rc. wieder herab — ein Kreißlauf, den er anschaulich, wennschon nicht ganz frei von Unklarheiten und Incorrectheiten zu schildern weiß.

Ganz evolutionistisch, an die Kosmogonieen der Neuzeit seit Kant anklingend, lautet, was zur Erläuterung der Gestirnschöpfung am vierten Tage beigebracht wird. Aus dem die Erde gleich einem mächtigen leuchtenden Nebel umkreißenden Urlichte entstanden Sonne, Mond und Sterne auf naturgesetzlich vermittelte Weise, durch Zusammenballung der rotirenden Lichttheilchen, von welchen sich das Leichtere immer zum Leichteren, das Schwerere zum Schwereren, überhaupt Gleichartiges zu Gleichem gesellte. Man wird fast an Plateaus Oeltropfen-Versuch, das berühmte Experiment zur Veranschaulichung des Grundgedankens der Laplaceschen Weltbildungslehre erinnert, wenn in § 74 dieses Sichgesellen der gleichartigen Elemente der kreißenden Lichtmaterie durch die Hinweisung auf eine Mischung von Quecksilber, Wasser und Oel illustrirt wird, die längere Zeit in einem Gefäße geschüttelt die Wahrnehmung ergebe, daß das Quecksilber sich zuunterst, das Wasser in der Mitte, das Oel zuoberst ablagere. Auf jeden Fall bildet diese nach naturgesetzlichem Verständniß ringende Theorie des Nysseners einen bedeutsamen Gegensatz zur plumpen, craß-supranaturalistischen Erklärung vom Werden der Himmelslichter, wie wir sie Severian übereinstimmend mit andren Syrern aufstellen sahen.

Schon vor dieser Hexaëmeron-Erklärung, die wegen der bereits erwähnten grundsätzlichen Uebergehung der tellurischen Organismenschöpfung unvollständig erscheint, hatte Gregor die Menschenschöpfung oder den „Bau des Menschen“ (*περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*) in einer besonderen Schrift behandelt, auf die er am Schlusse jener andern verweist. Darin führt er den Gedanken einer königlichen Würde und Machtstellung des Menschen als Be-

herrschers der vor ihm und für ihn erschaffenen niederen Creaturen mit besondrer Sorgfalt aus. Auch auf diesem anthropologischen Gebiete tritt er zu Basilius in das Verhältniß eines ausführlicheren und, theilweise wenigstens, einen größeren Reichthum von Kenntnissen und naturphilosophischen Ideen entfaltenden Ergänzers. In seiner Beschreibung der einzelnen Vorzüge des menschlichen Organismus vor dem der Thiere verweilt er u. a. bei der Hand, deren treffliche Construction er mit einer für seine Zeit anerkennenswerthen anatomischen Einsicht zu schildern weiß (§ 8). Deßgleichen bei den Sprachwerkzeugen und übrigen Sinnenorganen, bei den dem psychischen und leiblichen Gebiete zugleich angehörigen Erscheinungen des Lachens, Weinens, Träumens ꝛc. (§ 13 ff.), bei der Frage nach dem Sitze der Seele, die er weder einseitig zu Gunsten des Herzens (mit den Stoikern), noch des Hirns (mit Galenus) entscheidet, sondern so, daß er eine Verbreitung der Seele durch den ganzen Leibesorganismus annimmt (§ 12). Merkwürdig wegen ihres Eingehens auf viele anatomisch-physiologische Details ist hier besonders das Schlußkapitel (§ 30), wo dreierlei Arten menschlich-körperlicher Organe unterschieden werden: vitale (Herz, Hirn und Leber), ästhetische (die Sinneswerkzeuge) und reproductive (Magen, Lunge und Genitalien). — Die mehr ins theologische Gebiet fallenden Anschauungen vom Urstand und der Urgeschichte des Menschen, die er — unter Uebergehung der einzelnen äußeren Umstände der Paradiesesgeschichte — in eben dieser Schrift entwickelt, sind von verschiednem Werthe. Als Vertreter des Traducianismus in der Lehre vom Ursprung der einzelnen Menschenseelen unterscheidet er sich zu seinem Vortheile von dem zu seiner Zeit bereits ziemlich allgemein herrschend gewordnen einseitig creatianischen Denkweise. Auch von der Auferstehung des Leibes als dem Ziele des christlichen Hoffens weiß er in mehrfacher Hinsicht schön und lehrreich zu handeln (§ 21 ff. 29). Aber seine Lehre von der Gottbildlichkeit des Menschen, die er ausschließlich nur auf das Geistesleben beschränkt wissen will, und zumal seine Behauptung vom ursprünglich ungeschlechtlichen

Wesen des Menschenleibes, der erst in Folge des Sündenfalles die sexuelle Differenz habe hervortreten lassen (§ 12. 16 ff.), gibt einen falschen hyperascetischen Spiritualismus und eine bedenklich gnostisirende Denkweise kund, welche ihn als in höherem Grade wie seinen Bruder Basilius von der heterodoxen Seite des Origenismus her beeinflußt erscheinen läßt und eine allseitige Bevorzugung seines Standpunkts vor dem Jenes unmöglich macht.[73])

---

5. Monophysitische Hexaëmeron-Ausleger: Cyrill von Alexandrien, Pseudodionys, Philoponus.

Mehrere philosophische Schriftsteller des fünften und sechsten Jahrhunderts, wie der auch in Bezug auf den Welturſprung mehr neuplatonisch als christlich lehrende Synesius von Cyrene († 430) und wie der aristotelisch-eklektische Naturphilosoph Nemesius von Emesa in seiner die mikrokosmische Stellung des Menschen zwischen Natur- und Geisterwelt darlegenden Schrift De natura hominis (um 500) nehmen auf die biblische Schöpfungsgeschichte keine oder so gut wie keine Rücksicht. Sie dürfen daher von genauerer Betrachtung hier ausgeschlossen bleiben, gleichwie auch Aeneas von Gaza, der Bestreiter der Plotinschen Weltewigkeitslehre (in seinem gegen 500 verfaßten Gespräche „Theophrastus") und Zacharias Scholastikus von Mitylene, Verfasser eines gleichfalls wider den Neoplatonismus aber auch wider die Schöpfungslehre des Origenes gerichteten Dialogs „Ammonius über die Ewigkeit der Welt," (um 520) wegen ihrer wesentlich nur philosophisch-dialectischen, auf das positiv Biblische nicht eingehenden Lehrweise hier eben nur genannt werden mögen. Unmittelbarer und tiefer als diese im Ganzen ziemlich einflußlos gebliebenen christlichen Philosophen haben einige Vertreter der monophysitischen Lehre von der Person Christi in

den von uns darzustellenden Entwicklungsgang der kosmologischen Vorstellungen in der älteren griechischen Kirche eingegriffen.

Der Alexandriner Cyrillus († 444) vermittelt zwischen der christologischen Lehrtradition der älteren origenistischen Orthodoxen und des Monophysitismus; er darf, obwohl die Kirche ihn ihren rechtgläubigen Lehrern, ja ihren Heiligen zuzählt, doch auch als einer der ersten Bahnbrecher und Patrone des monophysitischen Bekenntnisses gelten. Als Genesis-Commentator steht er wesentlich auf dem Boden der älteren alexandrinisch-orthodoxen Tradition. Der mystischen Auslegung des Sechstagewerks, die er im Anschlusse an Origenes gibt und die ihm sichtlich Hauptsache ist, legt er eine kurze literale Erklärung zu Grunde, die hauptsächlich nur wegen des Versuchs einer Theodicee, den sie anläßlich des Sündenfalles Satans und des Menschen bietet, bemerkenswerth ist. Der Frage nemlich: wie Gott, wenn er Satans Fall voraussah, überhaupt die Engelwelt, — und wenn er Adams Fall voraussah, überhaupt die Menschheit erschaffen konnte? stellt er die an das Gleichniß des Herrn Matth. 13, 24 ff. sich anlehnende Gegenfrage entgegen: „Ist der Landmann zu tadeln, der das Wachsen von Unkraut auf seinem Acker zwar vorhersieht, denselben aber nichtsdestoweniger mit edler Saat bestellt?“ Außerdem verweist er zur Rechtfertigung des Schöpfungsrathschlusses auf den innigst damit verbundnen Rathschluß der Erlösung der gefallenen Menschheit durch den anderen Adam. — Daß er die homochronistische Idee und die Annahme einer ewigen Schöpferthätigkeit Gottes nicht theilte, zeigt die Entschiedenheit, womit er gegenüber Julian dem Abtrünnigen das Erschaffensein der Welt mit der Zeit und der einzelnen Weltdinge in wohlgeordneter zeitlicher Folge behauptete. Ein näheres Eingehen auf die einzelnen Momente des Schöpfungsverlaufs findet auch in diesem seinem apologetischen Hauptwerke nicht statt.

Der um ein Jahrhundert jüngere severianische Monophysit, welcher pseudonym als Dionysius der Areopagite die Kirche mit einem vielbewunderten und besonders im Mittelalter höchst ein-

flußreichen Codex neoplatonisirend mystischer Weisheit beschenkt hat, bietet in Kap. 4 seiner Schrift „Von den göttlichen Namen“ eine kurze Darstellung des Weltschöpfungsprocesses, die in freiem Anschlusse ans Hexaëmeron, dessen Stufengang im Wesentlichen umkehrend, die einzelnen Schöpfungswerke nach einer von den vollkommensten zu den elementarsten Weltwesen hinabsteigenden Ordnung betrachtet. Gottes Güte, die Grundeigenschaft seines Seins, durch welche alles Geschaffene, sichtbares wie unsichtbares, besteht, liegt als Schöpfungsursache zu Grunde erstlich der Engelwelt oder himmlischen Hierarchie, sodann dem Menschen als geistbegabtem gottbildlichem Wesen; ferner den vernunftlosen Creaturen: Vögeln, Landthieren, Wasserthieren, Amphibien und Erd- oder Höhlenthieren; ferner den Pflanzen; nicht minder aber auch den unbelebten Wesen. Sie ruft überhaupt allem Nichtseienden, daß es sei. Sie hat als allgemeine Grundlage des vororganischen Seins den Himmel geschaffen mit seinen Fixsternen, Planeten, dem Monde und der Sonne, durch deren Bewegungen aller Wechsel unsrer irdischen Zeiten hervorgebracht wird. Bei der Sonne verweilt er, bezeichnend für seinen neoplatonisirenden Standpunkt, mit besondrer Vorliebe. Von ihrer allbelebenden und alles durchstrahlenden, herzerquickenden Wirkung gibt er eine begeisterte Schilderung. „Gleichwie die überwesentliche Güte der Gottheit von den obersten und ältesten Wesen an bis zu den letzten sich erstreckt und sie alle überwaltet, — — so erleuchtet dieser große, ganz und gar feurige und immerleuchtende Sonnenball, das offenbare Bild der göttlichen Güte, alles was nur seines Lichtes theilhaftig werden kann“ 2c. Aber nicht göttlich zu verehren ist dieses sichtbare Abbild der gütigen Gottheit, denn auch es ist geworden gleich allen Geschöpfen. Als noch „ungeformtes Licht“ (φῶς ἀσχημάτιστον) leuchtete es der Welt während der drei ersten Schöpfungstage, die seine Bewegung um die Erde hervorbrachte, bis dann am vierten Tage die Sonne aus ihm hervorgebildet wurde. In dieser Auffassung des ungeformten Urlichts als kosmogonischen Substrats und Antecedens der Sonne folgt Pseudo-

dionys unverkennbar dem Gregor von Nyssa. Mag sein Scholiast Maximus Confessor im Allgemeinen Recht haben, wenn er ihn die Schilderungen des Basilius mehrfach nachahmen läßt: was diese Auffassung des Urlichts betrifft, erscheint er offenbar unabhängig vom Einfluße des größten der Kappadocier, vielmehr der rationelleren Theorie des Nysseners zugethan. Es ist dieß ein bei dem hohen Ansehen, wozu auch seine schöpfungsgeschichtlichen Anschauungen später gelangten, nicht unwichtiger Umstand. Die von Origenes her auch in späteren Jahrhunderten noch weit verbreitete, im Abendlande durch Augustin neubelebte verderbliche Vorstellung von einer absoluten Zeitlosigkeit und Bedeutungslosigkeit der Schöpfungstage konnte keine kräftigere Gegenwirkung erfahren, als die in dieser nyssenisch-areopagitischen Theorie eines rotirenden Urlichts als Vorgängers der Sonne und Urhebers dreier Tage von der Art der späteren Sonnentage enthaltene.[74])

Der etwa gleichzeitige oder um Weniges jüngere alexandrinische Grammatiker Johannes Philoponus steht nicht bloß in allgemein-dogmatischer Hinsicht als severianischer Monophysit, sondern auch speciell als Ausleger des Hexaëmeron dem Areopagiten ganz nahe, obschon seine aristotelisch-dialektische Methode und nüchtern verstandesmäßige Grundrichtung zur Denk- und Lehrweise des überschwenglichen Mystikers einen eigenthümlichen Gegensatz bildet. Wider dessen philosophischen Lehrer, den Neuplatoniker Proklus, richtete er eine umfangreiche dialektisch gelehrte Schrift in 18 Büchern, worin er dessen Lehre von der Ewigkeit der Welt vom christlich-aristotelischen Standpunkte aus bestritt. Aber dieses sein Auftreten gegen das gefeierte Haupt der späteren Neuplatonikerschule bedingte keinen Gegensatz zum Areopagiten. Ihn citirt er vielmehr wiederholt als eine hohe, ja wie es scheint als apostolische Autorität. Von ihm adoptirt er mehrere charakteristische Lehrsätze, insbesondere das Dogma von der neunfachen Engelhierarchie. Mit ihm gemeinsam entlehnt er auf kosmogonischem Gebiete Mehreres von den großen Kappadociern, insbesondere von Basilius, den er als „mit ganz göttlicher

und auch menschlicher Weisheit ausgestattet" preist, sowie von Gregor von Nyssa, an dessen streng naturgesetzlich zu Werke gehende, zuweilen fast evolutionistische Behandlung der schöpfungsgeschichtlichen Materien Manches in seiner Darstellung erinnert, obschon er einem ausgeprägteren Aristotelismus als der mehr zur stoischen Naturphilosophie hinneigende Nyssener huldigt.

Seine sieben Bücher „Von der Weltschöpfung" zeigen, ähnlich wie die Hexaëmeron-Auslegung des zuletzt genannten Vorgängers und Vorbildes, ein fast ausschließlich von wissenschaftlichem Interesse beherrschtes Gepräge. Allegorische Deutungen sind gar nicht, praktisch-ascetische kaum irgendwie darin vertreten; es gibt in der altkirchlichen Literatur keine Schöpfungsgeschichte von gleich nüchterner, wenn man will relativ wissenschaftlicher Haltung. Man erkennt den nicht bloß grammatisch und dialektisch, sondern auch physikalisch gebildeten Gelehrten aus peripatetischer Schule, den Verfasser auch solcher rein naturwissenschaftlich-mathematischer Schriften wie das Werk „Von den Fallbewegungen" (*περὶ ῥοπῶν*), auf dessen Ausführungen er sich einige Male beruft. Immerhin wird Aristoteles, der „Erste der Physiker" (II, 13) tief unter Mosen gestellt und, gleich Plato, als dessen theilweiser Nachahmer betrachtet. Und wie die philosophische Weisheit als nur formal bedeutsam dem Glauben an die Offenbarung untergeordnet wird, so tritt das wissenschaftliche Forschungsinteresse mehrfach hinter theologische Lieblingsansichten und dogmatische Grundsätze zurück. Es ist offenbar auch confessioneller Glaubenseifer, der ihn unabläßig, zum Theil heftig und mit bittrem Spotte, wider den Urnestorianer Theodorus polemisiren und dadurch seiner Arbeit bis zu einem gewissen Grade die Gestalt einer bloßen Streitschrift wider diesen um ein Jahrhundert älteren Theologen — nur untergeordneterweise auch wider den ihm etwas näher stehenden Theodoret — ertheilen läßt.

Zum Simultanschöpfungs-Dogma des Origenes nimmt er wesentlich dieselbe Stellung ein, wie der Nyssener: Die Elementarschöpfung läßt er mit Einem Schlage, ihre Verbesonderung zu den

einzelnen Stufen des kosmischen Seins und Lebens aber innerhalb sechs Tagen erfolgen. Himmel und Erde, oder was dasselbe sei: den „Himmel sammt der Natur der vier Elemente", läßt er zugleich miteinander in's Dasein treten, meint jedoch mit Bezug auf den Himmel — und zwar zunächst auf den obersten Bewegungshimmel, die transsiderische sternenleere neunte Sphäre des Ptolemäus —: es sei im Grunde vernunftgemäß (*εὔλογον*) anzunehmen, „daß er, der die ganze Welt umfasse, zuerst entstanden sei, da er ja durch seine Bewegung die Ursache aller Veränderung der natürlichen Dinge sei" (I, 6). Später erklärt er dasselbe auch in Bezug auf das Firmament oder den Lufthimmel: derselbe müsse vor den übrigen Creaturen, den Gestirnen sowohl wie den Erdbewohnern entstanden sein, weil er sie ja alle enthalte und in sich begreife. Ueberhaupt hätte Gott der Allmächtige durch seinen Willen alles auf Einmal hervorzubringen zwar vermocht, aber es sei ihm passender erschienen, die Welt in bestimmter Ordnung ihrer Bestandtheile nacheinander ins Dasein treten zu lassen (III, 17). — Jenen zuerst vor Allem erschaffnen obersten Himmel, den er im Anschlusse an Aristoteles, aber zugleich auch unter Berufung auf Mosen statuirt, betrachtet er als Sitz der Engel, die er gleich ihm schon vor dem Sechstagewerke, eher als alle körperlichen Creaturen, erschaffen werden läßt, unter angelegentlicher Bestreitung des ihre Erschaffung erst in die Reihe der sechs Tage verlegenden Theodorus (I, 8—22).

Seine zu Anfang des II. Buchs entwickelte Theorie des Chaos erinnert sehr an die ähnliche des Gregor von Nyssa. Die vier Elemente der wüsten und leeren Urmaterie lagerten nothwendig übereinander: die Erde als schwerstes zuunterst, dann das Wasser, die Luft, zuoberst endlich das Feuer, diese von Mose nicht ausdrücklich genannte verborgene Ursache jener Bewegung über den Wassern, welche als der dieselbe überschwebende Geist Gottes bezeichnet werde. Daß nemlich dieser Geist Gottes s. v. a. Wind, bewegte Luft, daß er nicht auf den hl. Geist, sondern (mit der Mehr-

zahl der Syrer) auf eine elementare Naturkraft zu deuten sei, ergebe sich aus solchen Parallelbegriffen wie „Feuer Gottes" (Hiob 1, 16) „Wasser Gottes" (2 Kön. 21, 10) ꝛc. — Die Kugelgestalt der Erde, die er wieder in entschiedenem Gegensatz zu den Syrern behauptet, belegt er vorläufig in Kürze mit den Schriftstellen Hiob 26, 7; Jesaj. 40, 22. In der Finsterniß über der Tiefe sei nichts Substantielles, kein positiv widergöttliches Princip zu erblicken, wie der Mopsuestier manichäisirend wolle, sondern lediglich der Mangel und die Abwesenheit des dem Finstern entgegenstehenden Lichts (στέρησις καὶ ἀπουσία τοῦ ἀντικειμένου φωτός). Was nemlich das Urlicht betrifft, so sei dasselbe als eine nebelstreif- oder cometenartig unbestimmte, noch nicht festgeballte und -geschlossene Gestalt erschaffen worden; die runde Erde umkreißend habe es nothwendig, wenn unter ihr verborgen, Schatten oder Finsterniß verursachen müssen (II, 5. 9. 17). Es übertrifft diese Entwicklung die ähnliche, ihr offenbar zu Grunde liegende, des Nyssseners noch wesentlich an klarer Anschaulichkeit. Uebrigens sei der Urfinsterniß Gen. 1, 2 das Hervorleuchten des Urlichts nicht erst nach längerer Dauer, wie Theodorus wollte (oben, K. 3), sondern „sofort und ohne Verzug" (μηδενὸς μεταξὺ γενομένου διαλείμματος) gefolgt; fast nur um einen Augenblick, eine kürzeste Frist nur sei die Finsterniß eher gewesen, als das Licht. In dieser schroffen Bestreitung der Annahme des Theodorus, um des Begriffes Abend-Morgen willen müsse das der Lichtschöpfung vorausgegangene nächtliche Dunkel als einige Zeit dauernd gedacht werden, geht Philoponus über das im hebrä. Texte Angedeutete offenbar hinaus. Er verirrt sich hier in spitzfindige Willkür, und während er seinen Gegner wegen angeblicher ungehöriger Pressung des Begriffs Abendmorgen (νυχθήμερον) tadelt, verwandelt er seinerseits factisch den Abendmorgen in einen Morgenabend (ἡμερονύκτιον). — Anerkennung verdient übrigens der nüchterne gesunde Sinn, womit er die üblichen Grübeleien über den Ausdruck „da ward ꝛc. Ein Tag" rügt und zurückweist, indem er einfach an das „Idiom des hebräischen Dialekts" erinnert, wonach „Einer" s. v. sei als „der „Erste."

Sein drittes Buch eröffnet er mit einer maaßvoll und verständig gehaltenen Erörterung des Begriffs der Veste oder des Firmaments nach seinem Verhältniß zur Sphärentheorie der Philosophen. Wie viele Himmelssphären man auch annehme, ob mit der aristotelischen Metaphysik 55, oder ob mit Ptolemäus nur 9, keinenfalls widerspreche die mosaische Lehre vom Firmament oder Luftkreiß der Annahme mehrerer derartiger, die Erde umkreißender und die Sterne tragender Kugelschaalen, da sowohl der Augenschein, als das bestimmte Zeugniß der hl. Schrift in Hi. 26, 7 eine sphärische Gestalt und Bewegung des Himmels lehre. Die entgegenstehende kosmologische Theorie des Theodorus und der übrigen Syrer bestreitet er als eine unsinnige und fabelhafte. Er meint, wenn den Vertretern dieser Annahme denn weder der Augenschein noch die heilige Schrift zu besserer Belehrung gereiche, „so sollten sie doch nicht das Ansehen eines Basilius des Großen, der heiligen Gregore, des apostolischen Glaubensstreiters Athanasius, des erst als Philosoph, dann als Inhaber eines Bischofsthrones den athenischen Christen zur Zierde gereichenden Dionysius und andrer Kirchenlehrer verachten, deren keiner die offenkundige Anordnung der Himmelswelt zu leugnen gewagt habe; sie sollten dann lieber gefahrloses Schweigen erwählen als durch Reden über übelverstandene Dinge der Kirche Gottes Schmach und Tadel zuziehen" (§ 13). — Was die oberhimmlischen Wasser angeht, so seien damit einfach die wässrigen Bestandtheile der Luft gemeint. Statt des der hebrä. Sprache überhaupt fehlenden Namens „Luft" habe Mose zur Bezeichnung dieser oberen in Dünste verwandelten Feuchtigkeitssubstanzen sich desselben Namens bedient, wie für das Element der Fische auf Erden.

Die Erörterung des 3. und des 4. Tagewerkes im folgenden Buche enthält, außer den üblichen Auslassungen wider heidnischen Gestirncult und astrologischen Aberglauben, auch einiges Eigenthümliche. So die Bemerkung: die eben erst noch ganz mit Wasser bedeckt gewesene Erde hätte, weil sich ein reicheres Pflanzenleben vorerst doch nicht auf ihr entfalten gekonnt, des Sonnenlichtes noch

nicht bedurft. Deßgleichen: mit den in Sammelörter sich sammelnden Gewässern, wovon beim dritten Tage die Rede sei, seien nur Meere gemeint, noch keine Süßwasserseen und Flußbetten. des vorerst noch mangelnden Regens wegen (vgl. Gen. 2, 5 ff.). Das hiebei von ihm beurkundete geographische und hydrographische Wissen stellt sich in etwas vortheilhafterem Lichte dar, als das des ungefähr gleichzeitigen Kosmas, obschon auch es nicht frei von Mängeln ist. Ein gürtelartig die ganze Erde umfließender Ocean existire, laut Ptolemäus und Pappus nicht; das kaspische und das hyrkanische Meer seien Binnengewässer; das rothe und das australe (indische) Meer könnten nicht um Afrika herum mit dem atlantischen Ocean zusammenhängen, weil sie ja sonst die Quellen des Nils schneiden würden (vgl. A, 4). — In dem die Thierschöpfung behandelnden V. Buche wird zwar manches Treffende über die durch die Stufen der Wasser=, Luft= und Landthiere stetig zum Menschen emporsteigende Stufenleiter animalischer Organisation gesagt, doch aber auch allerhand Fabuloses beigemischt, namentlich auf dem schlüpfrigen Gebiete der Urzeugungslehre. Frosch= und Mausregen, selbst das massenhafte Auftreten des Fischlaichs, werden als Belege für die generatio aequivoca angeführt. „Sowohl aus faulender Erde, als aus der Luft und aus andren körperlichen Substanzen entstehen Tausende von Thierarten von selbst und ohne Zeugung" (c. 6). Daß sein zoologisches Wissen ein geförderteres gewesen, als das des Basilius (den er gerade hier mehrfach nachahmt) läßt sich schwerlich sagen. Uebrigens verdient bemerkt zu werden, daß er Kenntniß von der Säugethiernatur der Fledermaus verräth, in Betreff deren er bemerkt, sie sei „halb Vogel halb Vierfüßer" (c. 12).

Buch VI und VII behandeln die Menschenschöpfung, wobei insbesondere dem Begriffe der Gottbildlichkeit eingehende Erörterungen gewidmet werden. Das göttliche Ebenbild — verschieden von der seine ethische Bewährung bedeutenden Gottähnlichkeit — wird in die Geistesnatur des Menschen und in die aus ihr resultirende Beherrschung der niederen Creaturenwelt gesetzt. Wider des Theodorus Deutung der Gottbildlichkeit, als bestehend in der Stel=

lung des Menschen (als des einenden Bandes der Schöpfung) über der Thierwelt gleicherweise wie über der Engelwelt, wird als wider eine blasphemische Lehre mit fast auffallender Heftigkeit geeifert (VI, 9—17). Weiterhin wird die platonische und origenistische Lehre von der Präexistenz und dem vorzeitlichen Sündenfalle der Seelen bestritten, wobei u. a. die ursprüngliche Bestimmung sowohl der Menschen als auch der Thiere zu ausschließlicher Pflanzenkost behauptet wird (VII, 2—5). Das „Und Gott sah, daß alles sehr gut war" veranlaßt antimanichäische Polemik, zum Zweck des Nachweises, daß erst später Böses in die anfänglich ganz gute Schöpfung eingedrungen sei. Das Ruhen Gottes am siebenten Tage endlich führt den Verfasser auf das Feld der Zahlensymbolik; die Sieben sei an und für sich ein Sinnbild der Ruhe (*σύμβολον ἠρεμίας*), weil sie weder aus einer andern Zahl durch Vervielfältigung erzeugt sei, noch eine andre erzeuge rc. Beachtenswerther ist der schließliche Hinweis auf die Wocheneintheilung als ein uraltes Gemeingut fast aller Völker (VII, 14).[75])

Nach Spuren der tritheistischen Häresie, die den gelehrten Aristoteliker schon bei seinen orthodoxen Zeitgenossen in Verruf brachte, sucht man vergebens in dem Werke, das überhaupt theologisch sowohl als naturwissenschaftlich eine achtunggebietende Stellung in der Reihe der hiehergehörigen Schriften aus altkirchlicher Zeit einnimmt. Dennoch ist sein directer Einfluß auf die christlich-kosmogonische Literatur der Folgezeit ein vergleichsweise geringer geblieben, und zumal das Abendland, wo der Areopagite so frühzeitigen und wirksamen Eingang fand, hat von diesem, auf unsrem Gebiete unzweifelhaft viel bedeutenderen Schriftsteller überhaupt erst in neuerer Zeit Kunde erhalten. Mit Bezug auf diese seine Einflußlosigkeit mag daher das von Photius — freilich aus dogmatischer Verbitterung wider den tritheistischen Ketzer — ausgesprochene Witzwort, daß der Philoponos eigentlich lieber Mataioponos, der „Arbeitsfreudige" besser ein „fruchtlos Arbeitender" heißen sollte, immerhin eine gewisse Wahrheit in sich schließen.

6. Catenenschreiber und Allegoriker des 6. und 7. Jahrhunderts (Procopius, Pseudo-Eustathius, Anastasius Sinaita). — Abschluß der älteren griechischen Tradition durch Joh. von Damask.

Mit Ausnahme des entschieden selbständig gearbeiteten Philoponianischen Commentars tragen die griechischen Sechstagewerk-Auslegungen der letzten vormittelalterlichen Jahrhunderte sämmtlich ein bloß reproductives Gepräge. Sie waren entweder wesentlich nur Catenen, compilatorische Zusammenstellungen der exegetischen Meinungen früherer Ausleger, wie die verlorene des jüngeren alexandrinischen Ammonius (gegen 500) oder wie die, übrigens auch selbständige Meinungsäußerungen bietende des Procopius von Gaza (um 520), oder sie ahmen ältere Muster der allegorisirenden und typologisirenden Auslegungsweise mehr oder minder frei nach. In der Auffassung kosmogonischer Einzelheiten folgen sie meist einem aus Elementen der alexandrinischen und der syrischen Tradition eklektisch gemischten Tropus.

Die origenistische Idee einer Erschaffung des Kosmos mit Einem Schlage und einer Bedeutungslosigkeit der sechs Tage als einer bloß aus ökonomischen Rücksichten gewählten Darstellungsform vertritt noch der ebengenannte Procopius. Bei ihm findet sich aber daneben auch mehreres Charakteristische aus der syrischen Ueberlieferung; so die Bekämpfung der Sphärenlehre und der Kugelgestalt der Erde (s. A, 4) und die Auffassung des Geists über den Wassern als einer belebenden Naturkraft. In der thatsächlichen Umwandlung des Abendmorgens in einen Morgenabend stimmt er mit Philoponus gegen Theodorus. — Die syrische Tradition wirkt überhaupt neben derjenigen der origenistischen Schule noch mehrfach nach. So bei dem constantinopolitanischen Presbyter Gennadius († 471), dessen durch Catenen bruchstückweise auf uns gekommne Homilien zur Genesis ähnlich wie Theodorus die Erschaffung der Engel ins Sechs-

tagewerk hinein verlegen und mit der Mehrzahl der Syrer den Geist Gottes Gen. 1, 2 als bewegte Luft oder Wind deuten. Deßgleichen bei dem Verfasser der pseudojustinischen „Fragen und Aufschlüsse an die Orthodoxen", der den zeltdach= oder kammerförmigen Bau des Himmels und das von Sphären unabhängige freie Einherwandeln der Sterne vertheidigt (qu. 93. 94), auch die von Theodorus vertretene Annahme einer nur theilweisen Ueberfluthung der Erde zu Noahs Zeiten kennt und keineswegs unbedingt verwirft (qu. 34).[76]) — Bisjetzt nur unvollständig bekannt ist die von dem cyprischen Presbyter Leontius um 600 in seinen (bruchstückweise durch Ang. Mai veröffentlichten) *Ἱερὰ* gebotene Auslegung des Sechstagewerks.

Ein pseudonymes Quästionen=Werk von ähnlicher Anlage wie das pseudojustinische, nur mit reichhaltigerem Eingehen auf die Hauptprobleme der Hexaëmeron=Exegese, das uns unter dem Namen eines Bruders des Gregors von Nazianz, des um 369 gestorbenen christlichen Arztes Cäsarius überliefert ist, gehört jedenfalls auch erst in diese spätere Zeit. Es ist in vier Dialoge eingetheilt, worin 197 theologische Fragen vermischten Inhalts erörtert werden; 64 davon (qu. 50—113) behandeln schöpfungsgeschichtliche Materien im Anschluß an die Darstellung im mosaischen Text. Die kosmologische Grundansicht ist die bekannte der Syrer; nächtlicherweile umkreißt die Sonne den hochragenden Erdrücken im Norden (qu. 98). Auch wird eines „abendländischen Flusses Phison," in welchem „Flußhunde" (canes fluminei — Robben?) hausen sollen, gedacht, womit wohl nach Ephrämisch=Severianischer Geographie die Donau gemeint ist (qu. 101). Ein gewisses tiefer eindringendes physikalisches und physiologisches Interesse leuchtet aus einigen Erörterungen hervor, so daß in der That wohl ein Arzt Verfasser des Werkes sein könnte. Es wird eines heilkräftigen Oels aus Sprossen der Erle gedacht (qu. 70). Mit Amianth=Dochten, die angeblich 20 Jahre brennen könnten, ohne verzehrt zu werden, zeigt sich der Verfasser bekannt (qu. 70); deßgleichen mit dem auch schon bei Plinius und

bei Lactanz erwähnten optisch-thermischen Kunststücke der Hirten, sich wassergefüllter Glaskugeln als Brennlinsen zum Anzünden des Mists zu bedienen (qu. 59). Merkwürdig ist die eingehende Polemik wider die Meinung heidnischer Naturphilosophen, als ob die Erde ein belebtes Wesen sei (qu. 100). Mit allerlei Fabelthieren und Seeungeheuern macht sich der Verf. viel zu schaffen; so außer mit jenen Flußhunden am Phison auch mit Greifen am Euphrat, mit γαῦροι (Stolze), priones (Sägefische) und andern zum Theil schon bei Basilius vorkommenden furchtbaren Bewohnern der Meerestiefe.[77])

Viel weiter ausgesponnen als bei diesem Schriftsteller erscheint das physiologisch-abenteuerliche, allerlei merkwürdige Sagenstoffe unkritisch überliefernde Element bei einem andren Pseudonymus aus wohl noch späterer Zeit, dem Verfasser eines dem antiochenischen Bischof Eustathius (oben, K. 3) beigelegten Hexaëmeron-Commentars, dessen Bekanntwerden im christlichen Abendlande dem gelehrten Leo Allatius im 17. Jahrhundert zu danken ist.[78]) Bis zum Schlusse des vierten Tagewerks ist diese merkwürdige Schrift wesentlich nur ein Auszug aus Basilius, dessen schöpfungsgeschichtliche Ansichten übrigens mehrfach ungenau, unter Einmischung von ihm fremdartigen Vorstellungen und dabei unter Weglassung gerade des Charakteristischen und Werthvollen, namentlich der schönen Naturschilderungen, wiedergegeben werden. Von der Beschreibung des fünften Tagewerks an beginnt die ergänzende und weiter ausführende Thätigkeit des Nachahmers, der namentlich die Thierschöpfungsgeschichte mit einer Masse von Fabeln, welche die des Basilius an Abenteuerlichkeit weit überbieten, bereichert. Den berggroßen Walfischen wird hier ein noch riesigeres Ungethüm substituirt, die schreckliche Aspidochelone oder Riesenschildkröte, deren felsklippenartig rauher Rücken, wenn er über die Meerfläche emporragt, den Schiffen verderblich wird, deren furchtbare Stimme die Meerbewohner schreckt, deren weitgeöffneter Rachen zahlloser Fische Grab wird, wenn diese sich von dem ihm entströmenden köstlichen Wohlgeruche haben anlocken

lassen. Derartiger Jagdgeschichten, bald mit allegorischer Deutung und moralischer Nutzanwendung verbunden, bald ohne dieselbe, wird dann noch eine lange Reihe mitgetheilt: vom Krokodil, das menschliche Frauen, die es beim Baden überrascht, erst schändet und dann erwürgt; von Thraciens Habichten, als Gehilfen der Jäger bei der Vogeljagd in den Wäldern; vom Pelikan, der seine Jungen mit seinem Blute tränkt und neubelebt; von dem alle 500 Jahre sich selbst verbrennenden, den Pfau an Pracht seines Gefieders weit übertreffenden Phönix; von dem im Alter sein Gesicht wiedererlangenden und sich verjüngenden Adler; von dem auf dem Steine Eutokium im Lande India kreißenden und gebärenden Geier; von den auf dem indischen Wunderbaume Peridexion, dem Sitz eines gefährlichen Drachen, hausenden Tauben mit ihren regenbogenartig schillernden Halsfedern; vom Tarandus oder Elenthiere Skythiens, das gleich dem Chamäleon seine Farbe zu wechseln vermag; von dem seine Hörner jährlich wechselnden Hirsch und dessen siegreichen Kämpfen mit Schlangen; vom schön gefleckten Panther, der die Thiere listig anlockt und zerreißt; vom Vogel Greif, der Löwen gleich kleinen Lämmern wegschleppt; von dem die Gelbsucht heilenden Regenpfeifer; vom wilden Eichhorn, das nur im Schooße einer reinen Jungfrau sich fangen läßt; von Kämpfen des Drachen mit dem Elephanten und mit dem Ichneumon; vom Unverletztbleiben des Salamanders im Feuer, u. s. f. Diese bereits ganz im Genre der mittelalterlichen Physiologus-Literatur gehaltenen und den späten Ursprung des Werkes deutlich genug verrathenden Fabeln sind nicht einmal sonderlich sinnig und nett erzählt. Sie gewähren auch in formaler Hinsicht den Eindruck einer wüsten, gleich üppigen wie geschmacklosen Phantasie; nur in nebensächlichen Einzelheiten, z. B. bei Beschreibung des Irisirens des Taubengefieders oder des einer reichbeblümten Wiese gleichenden Pfauenschwanzes, verrathen sie eine gewisse naturschildernde Begabung des Verfassers. — Der auf die Schöpfung und Urgeschichte des Menschen bezügliche Abschnitt ist für unser Interesse von geringerem Belang. Er schildert die Bildung der mikrokos-

mischen Natur des Menschen aus den vier Elementen, greift aber bei Verfolgung der ältesten Schicksale des Menschengeschlechts weit über die Grenzen der Schöpfungs- und Paradieseszeit hinaus, indem er einen mit allerlei rabbinischen Fabeln und apokryphischen Zuthaten gewürzten, auch prophetisch-apokalyptische Blicke bis auf die christliche Zeit hin entsendenden Bericht über die Geschichte des Gottesvolks bis auf Mose und Josua bietet.

Bei diesem wunderlichen Compilator, der sich vorzugsweise von einem naturmythischen oder paradoxographischen Interesse leiten läßt und ein bedeutsames Bindeglied zwischen der Hexaëmeron- und der Physiologus-Literatur darstellt, tritt das allegorisirende Verfahren verhältnißmäßig zurück; die curiosen Thier-Anekdoten an sich interessiren ihn mehr, als ihr etwaiger tieferer moralischer oder mystisch dogmatischer Sinn. Um so eifriger fahndet ein andrer, gleichfalls dem Ausgange der altkirchlichen Zeit nahestehender Genesis-Ausleger nach tiefsinnigen mystischen Deutungen und nach möglichst reichlichster Ausschöpfung alles dessen, was nur das Sechstagewerk und die Paradiesesgeschichte an verborgenen Sinnen und zierlichen Floskeln der Tropologie darzubieten im Stande ist. Es ist Anastasius der Sinaite, angeblicher Patriarch von Antiochia, in Wahrheit aber wohl nur einfacher, jedoch gelehrter und vielschreibender Mönch im altberühmten Kloster des Sinai während der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts (ungefähr von 640—700).[73] Seine einem gewissen Theophilus gewidmeten „Anagogischen Betrachtungen über das Sechstagewerk" in 11 Büchern bilden die reichste Fundgrube geistlicher Deutungen der uns beschäftigenden Schriftabschnitte, welche uns aus vormittelalterlicher Zeit überliefert ist. Der buchstäblichen historischen Geltung der zu behandelnden Abschnitte will der Verfasser keineswegs zu nahe treten; aber bei weitem das wichtigere Geschäft dünkt ihm, unter Lüftung des Schleiers der Historie ins geistliche Verständniß einzudringen, oder, wie es einmal heißt, „die Aehre der Schrift auszuklopfen, um den Kern ihrer Körner, Christum herauszufinden" (IV, z. A.; vgl. I, 1; III, 1). Auf Christum

und seine Kirche weissagt ja Alles in der h. Schrift A. Bds.; wie alle Creaturen, so sind insonderheit auch alle Zahlen symbolische Abschattungen des Geheimnisses Christi. Ueberhaupt werden alle Geschöpfe, die sichtbaren und die unsichtbaren, mit Recht von den Vätern auf vielfältige Weise gedeutet, denn der h. Geist „darf nicht als arm an fruchtbringender Erkenntniß dargestellt werden"! Und zumal was die Paradiesesgeschichte betrifft: wehe uns, wenn wir sie nur literal verstehen wollten, wir geriethen dann in unzählige Scyllen und Charybden! (VII, B; vgl. II z. E.; IV z. Anf.). So muß denn der Himmel „bald das sichtbare Firmament bedeuten, bald die jenseitigen Engelmächte, bald jedes Christenherz, in welchem Gott wohnt; ebenso die Berge bald den Himmel, bald die Kirche, bald die Engel, bald den Altar, bald die h. Jungfrau Gottesmutter, bald feindselige Mächte. Nicht minder müssen den Flüssen, den Quellen, Pflanzen, der Erde, der Finsterniß, den Wolken, den Winden vielerlei, ja alle möglichen Sinne innewohnen (II z. E.). Wir kennen diese Methode bereits im Allgemeinen aus der Theorie und Praxis einer Reihe ihrer früheren Vertreter. Wie Anastasius sie speciell an der Schöpfungsgeschichte ausübte, dieß mittelst genauerer Analyse seines Riesencommentars zu zeigen, erläßt man uns hoffentlich. Es genügt hervorzuheben, daß ihm die Gründung der Kirche Christi durch alle jene Scheidungsprocesse versinnbildlicht erscheint, deren das Sechstagewerk überhaupt gedenkt, durch die Scheidung des Lichts von der Finsterniß, der oberen von den unteren Wassern, des Landes vom Meere, der Taglichter von den Lichtern der Nacht, des Menschen von den Thieren; daß er ferner den oberen Himmel auf die Gottheit, das Firmament auf die Menschheit Christi, die am Firmament schwebenden Wasserdünste auf die menschliche Seele Christi deutet; daß ihm die drei sonnenlosen Tage vor dem 4. Tagewerke auf die drei vorchristlichen Zeitalter, das adamische, noachische und mosaische, der 4. Tag selber aber auf die vier Evangelien, das viererlei Ackerland im Säemannsgleichnisse und die vier Enden des Kreuzes gehen; daß er unter den Fischen des Oceans

abwechselnd die in der Taufe gereinigten Christen oder auch — die stummen und dummen Heiden versteht, durch die großen Walfische aber die großen Apostel, wie Paulus, Petrus rc. bezeichnet findet.

Das physiologisch fabulirende Element fehlt auch bei diesem Ausleger nicht ganz, erscheint aber freilich mit dem Wuste salbungsvoller Allegorien und Moralitäten dergestalt überschüttet, daß es nicht so auffallend stark wie bei Pseudo-Eustathius hervortritt. Von den Wirkungen des Mondwechsels weiß er allerlei Merkwürdiges zu berichten, wie daß der Ibis zur Neumondszeit seine Augen geschlossen behalte und faste; daß die Weite der Augen des Affen bei zunehmendem Lichte sich vergrößern, bei abnehmendem sich verengere; daß der im indischen Hystaspesflusse vorkommende Stein Lychnis bei wachsendem Monde einen „modulirten Klang" von sich gebe; daß der in einem Flusse Galliens lebende Fisch Clopias bei wachsendem Monde weiß, bei abnehmendem schwarz werde. Aus dem Bereiche der Fort pflanzungsgeschichte der Thiere fügt er den schon durch Basilius den Großen in Umlauf gesetzten Stücklein einige neue hinzu. Schildkröte und Aal begatteten sich miteinander, ein abschreckendes Bild der Verbindungen von Ketzern mit dem Teufel! Wachteln, Wachtelkönige (eigentl. „Wachtelmütter", ὀρτυγομῆτραι) und einige andere Vögel entstünden auf ungeschlechtlichem Wege und ohne Samen, direct aus dem Wasser (IV; V z. A.).[80])

In wohlthuendem Gegensatze zu diesen Extravaganzen einer ungezügelten Mönchsphantasie bleibt Johannes von Damaskus, als letzter zusammenfassender Repräsentant der orientalisch-altkirchlichen Ueberlieferung auf exegetischem wie dogmatischem Gebiete, im Großen und Ganzen beim Wortsinne des biblischen Textes stehen, unter Einflechtung nur der unerläßlichsten allegorischen und pneumatischen Deutungen. Literales und tropologisches Element stehen bei ihm ungefähr in demselben Verhältnisse zueinander, wie bei seinen Lieblingstheologen, den drei Kappadociern, besonders bei Basilius, dem er auf kosmogonischem wie auf paradiesesgeschichtlichem Gebiete vorzugsweise folgt. Der Eingang des (eine fast vollständige Kosmologie und Anthropologie bietenden) II. Buches seines orthodoxen Glaubensy-

stems giebt einen kurzen, durch klare Anschaulichkeit ausgezeichneten Abriß der Hexaëmeron-Exegese, wobei er sich aber darin, daß er das 4. Tagewerk oder die Gestirnschöpfung mit der Lichterschaffung am ersten Tage gleich zusammen behandelt, ein theilweises Abgehen von der biblischen Anordnung der Materien gestattet. Das Einzelne gibt er wesentlich im Anschlusse an die genannten Gewährsmänner, die er übrigens da, wo sie unter sich oder auch mit andern angesehenen Theologen differiren, nicht immer ganz glücklich zu versöhnen und auszugleichen sucht. So läßt er es unentschieden, ob die Erde nach syrischer Theorie der scheibenförmige Grund des zeltförmig über ihr sich wölbenden Himmels, oder nach Basilius ꝛc. eine vom Himmel rings umgebene Kugel sei. Doch neigt er mehr zur letzteren Annahme hin, wie er denn auch die Himmel des ptolemäischen Systems, nebst dem Empyreum als 10. und höchster Sphäre, ausdrücklich aufzählt (c. 6). In Bezug auf die Bewirkung von Tag und Nacht durch das Urlicht folgt er der Emissions- und Contractionstheorie des Basilius, nicht der vom Nyssener vertretenen Rotationslehre. Dagegen wagt er wiederum, was die Annahme eines die Erde weit übertreffenden Umfangs der Sonne betrifft, dem Basilius nicht mit ganzer Entschiedenheit zu folgen, läßt es vielmehr unsicher, ob dieselbe bloß so groß wie die Erde oder ob größer sei. Den Mond läßt er mit Ephräm, Severian u. AA. gleich als Vollmond erschaffen werden. Dagegen weicht er in der Deutung der Paradiesesflüsse von diesen ab; der Phison ist ihm der Ganges. An Ephräm erinnert wiederum, was er über das erst spätere Salzigwerden der ursprünglich süßen Wasser des Meeres mittheilt. — Mit der historisch-realistischen sucht er die geistliche Deutung des Paradieses zu verbinden. Seine Schilderung des Menschen, als nach Seele und Leib gottbildlichen, zugleich aber auch mikrokosmisch die vorausgegangenen Schöpfungsstufen recapitulirenden und übertreffenden Organismus verhält sich zu derjenigen der früheren Väter zusammenfassend und, unter Ausgleichung ihrer Einseitigkeiten vermittelnd.[81])

---

7. Orthodoxer Traditionalismus und Origenismus im Abendlande vor Augustin: Lactantius. Victorinus. Hieronymus. Ambrosius.

Die Entwicklungsgeschichte des Schöpfungsdogmas im Abendlande seit Origenes baut sich zwar im Ganzen aus denselben Factoren auf, welche in der gleichzeitigen kosmogonischen Lehrüberlieferung des Morgenlandes sich wirksam erwiesen. Doch bewirkt der Umstand, daß erst in Augustinus ein wahrhaft entschiedner und einflußreicher Vertreter des origenistischen Spiritualismus, insbesondere jener aus Sir. 18, 1 hergeleiteten homochronistischen Fassung des Schöpfungsaktes, auf den Plan tritt, einen theilweise anderen Verlauf der Entwicklung. Der schroffe Supranaturalismus sammt den aus ihm entspringenden oder durch ihn wenigstens mit bedingten allegoristischen Extravaganzen behauptet sich länger in seiner Vorherrschaft. Er erfährt erst ganz gegen Ende des altkirchlichen Zeitraumes einige derjenigen Milderungen, die ihm im Oriente schon durch den Einfluß der großen Kappadocier und ihrer nächsten Nachfolger wie Cyrill von Alexandrien, Pseudodionys rc. zu Theil geworden waren. — In der voraugustinischen Theologie stehen den überspannt spiritualistischen Neigungen der origenistischen Schule, welche schon frühzeitig einzelne angesehene Träger fanden, mehrere Ausläufer oder Nachzügler der nordafrikanischen Theologenschule Tertullians als Vertreter einer besonneneren, mehr realistischen und traditional orthodoxen Auffassungsweise gegenüber.

Der bedeutendste Repräsentant dieser Richtung ist L a c t a n t i u s. Wir können nicht umhin, hier nochmals eine Lanze für diesen mit Unrecht auf unsrem Gebiete so übel berufenen Theologen einzulegen, nachdem wir einmal schon entschuldigend, das andremal geradezu auszeichnend seiner gedacht haben (A, 1 u. 3). Auch auf einem ganz anderen Felde, als Geschichtschreiber der diocletianischen Verfolgungszeit in seinem Büchlein „Von den Todesfällen der Verfolger" nemlich, ist der christliche Cicero ja jüngst durch die Untersuchungen Hunzikers,

Eberts, Masons und Andrer, gegenüber gewissen nachgerade schon fast traditionell gewordnen üblen Nachreden Gegenstand nachdrücklicher Ehrenerklärungen geworden. So mag denn in Betreff seiner Leistungen als naturphilosophischer Apologet der christlichen Schöpfungslehre hier constatiert werden, daß diese mit nichten eine ganz untergeordnete Stelle in der Reihe der von uns zu betrachtenden kosmogonischen Versuche einnehmen. Sie entfernen sich theilweise, ähnlich wie manche seiner theologischen und christologischen Anschauungen, von den in der älteren apologetischen Praxis gewöhnlich betretenen Bahnen. Aber sie zeigen eine gewisse Originalität und Selbständigkeit des Denkens, und vor allem verrathen sie relativ tüchtige naturwissenschaftliche Detailkenntnisse, insbesondere auf anthropologisch-physiologischem Gebiete. Lactanz läßt sich in dieser Hinsicht speciell mit Gregor von Nyssa zusammenstellen, dessen Bevorzugung der stoisch-kosmologischen und -anthropologischen Lehren er auch theilt.

Die Skizze der Weltschöpfungslehre, die er im II. Buche seiner Institutionen K. 8—12 bietet, ist um ihrer ziemlich freien Haltung gegenüber dem Gang und mehreren einzelnen Aussagen des mosaischen Textes willen bemerkenswerth. Er faßt, ähnlich wie wir dieß beim Damascener wahrnahmen, Licht- und Gestirnschöpfung in eins zusammen. In die Auslegung des Inhalts von Gen. 1, 1 u. 2 läßt er seine bekannten manichäisirenden Vorstellungen mit einfließen. Er lehrt nemlich zwar correct das Erschaffensein der Materie aus Nichts und durch den Sohn Gottes, läßt jedoch diesem grundlegenden Schöpfungsacte die Entstehung des bösen Princips, als eines frühzeitig gefallenen nachgeborenen Sohnes der Gottheit vorausgehen, und zusammen mit der Urfinsterniß auch die Unterwelt und das Todtenreich (inferos et mortem) erschaffen werden. Dem erstgeborenen Gottessohne oder dem guten Geiste läßt er den Tag und die höher gelegene Ostgegend der Erde, dem Satan oder Gegengotte (Antitheus) die Nacht und die Unterwelt (pars occidentis) speciell untergeben sein. Mit dem Wasser läßt er beim Schöpfungsacte das Feuer zusammenwirken, jenes als das die passive, dieses als das

die active Naturkraft repräsentirende Element. Wie nach alter Hochzeitsitte der eheliche Bund mit Feuer und Wasser sacramentlich besiegelt wurde, so mußte die Erschaffung des Kosmos unter Mitwirkung dieser beiden Principien stattfinden, deren Gegensatz sich auch in Tag und Nacht, bestirntem Himmel und finstrer Erde, männlichem und weiblichem Geschlechte bei den Thieren, sowie in Seele und Leib beim Menschen wieder abspiegelt. Bei der vormenschlichen Organismenschöpfung verweilt er nur flüchtig; die Pflanzenschöpfung, wie überhaupt das dritte Tagewerk übergeht er ganz. Die Erschaffung des Menschen bemüht er sich zunächst (c. 9 f.) als ein auch schon durch angesehene heidnische Denker und Lehrer wie Plato, verschiedne Stoiker, Cicero, Ovid im Wesentlichen correct, d. h. unter Wahrung der sittlichen Würde und des höheren göttlichen Ursprungs unseres Geschlechts, behandeltes Thema zu erweisen. Er tritt damit der materialistischen Lehre der Epikuräer, daß die Erde den Menschen hervorgebracht habe, gegenüber, zu deren Widerlegung er hier wie anderwärts manches Treffende beibringt. Weiterhin lehnt er sich, was das von ihm behauptete Bestehen der menschlichen Leiblichkeit aus den vier Elementen betrifft, an vorchristlich-philosophische Anschauungsweisen (namentlich die des s. g. Hermes Trismegistos) an, läßt übrigens, was die einzelnen Umstände der Menschenschöpfung angeht, einen ziemlich engen Anschluß an die Darstellung der h. Schrift hervortreten: „Gott bethätigte in Wahrheit seine Vaterschaft gegen uns; er bildete unsren Leib, er goß ihm die Seele ein, durch welche wir athmen und leben," — und zwar erfolgte zuerst die Bildung des Mannes, dann die des Weibes nach dessen Bilde, sowie das Wohnen Beider in dem seligen Garten des Paradieses bis zu ihrer Vertreibung von da (c. 12). Daß er im menschlichen Leibe etwas an sich Böses, Satanisches erblickt habe, ergibt sich nicht mit Bestimmtheit aus seiner Darstellung, ist vielmehr nur ein durch die wiederholte starke Betonung der Herrschaft des Satans über das irdisch-materielle Bereich hervorgerufener Schein.

Unter eingehenderem Verweilen bei naturwissenschaftlichen, insbe-

sondere bei anatomisch-physiologischen Einzelheiten behandelte er die Lehre von der Menschenschöpfung in der schon früher abgefaßten Schrift „vom Werke Gottes“ (De opificio Dei), einem Seitenstück zu der ähnlich betitelten des Nysseners, das neben dieser, was Entfaltung gelehrter Einzelkenntnisse betrifft, keineswegs in Schatten tritt. Namentlich über die Vorgänge der Empfängniß und Geburt des Menschen (c. 12) zeigt er sich relativ wohl unterrichtet. Und daß er bezüglich mancher ihrer Bedeutung und Function nach minder bekannter innerer Organe, wie der Nieren, des Zwerchfells, der Leber, Galle ꝛc., statt absurde Vermuthungen zu wagen, lieber geradezu sein Nichtwissen bekennt, gereicht ihm eher zur Ehre als zur Schmach (c. 14). Wider die materialistische Unsterblichkeitsleugnung des Aristoxenus, wonach der Mensch wesentlich nur ein wohlgestimmtes Instrument, sein Geist nichts als die natürliche Harmonie der Nerven ꝛc. wäre, macht er die treffende Gegenbemerkung: kein Musikinstrument spiele von selbst und ohne Musiker, während der Menschengeist von selbst denke (c. 16). Schwächer als diese und andre Ausführungen gegenüber dem Materialismus ist sein Räsonnement zu Gunsten der creatianischen Theorie, für die er wesentlich nur das Argument, daß von Seelen als immateriellen Wesenheiten Nichts abgehen könne, sowie den Lucretianischen Vers von dem „Ursprunge Aller aus himmlischem Samen und von Einem Vater“ anzuführen weiß (c. 19). Auf diesem Punkte steht er hinter dem Nyssener entschieden zurück, während er sonst den von diesem tiefsinnigen Denker auf speculativ-anthropologischen Gebiete Geleisteten ziemlich nahe kommt.[82])

Von dem um Weniges älteren Victorinus, Bischof von Petau (Petabium) in Pannonia († um 303) besitzen wir noch ein Fragment „Von der Weltverfertigung“ (De fabrica mundi), worin eine, wie es scheint hauptsächlich den Spuren des Hippolytischen Genesiscommentares folgende, kurze und theilweise confuse Auslegung des Sechstagewerks gegeben wird. Die Schnelligkeit, womit Gott binnen 6 Tagen das ganze Universum vollendet, wird darin besonders betont, jedoch ohne den etwaigen Versuch, die reale Geltung der Tage zu Gunsten einer Momentanschöpfung zu verflüchtigen. Am

ersten Tage schuf Gott das Licht, dem er schon gleich da eine zwölfstündige Zeit der Herrschaft über die Erde, abwechselnd mit zwölfstündiger Nachtzeit zuwies. Bei Erörterung des vierten Tagewerks tritt die Liebhaberei des Verfassers für symbolisches Zahlenspiel hervor. Dem 4. Tage, oder der Tetras überhaupt, komme eine besonders tiefe und heilige Bedeutung zu wegen der Vierzahl der Elemente, der Jahreszeiten, der Cherubim, der Evangelien, der Paradiesesflüsse, der vier ersten Weltalter, die von Adam bis auf Christum reichen; endlich auch wegen der Leidenswoche des Herrn, wo ja der 4. Tag oder Mittwoch den Tag des Verrathes bildete. Daher faste die Christenheit am 4. Wochentage, nicht minder aber auch am 6.; denn an ihm sei nicht bloß die Menschenschöpfung erfolgt — sie, die tief unter der schon am 1. Tage stattgehabten Engelschöpfung stehe — sondern auch die Passion des Herrn. Als ihren Freudentag müsse aber die Christenheit nun nicht etwa den auf diesen Freitag, den Gedenktag des Leidens Christi, unmittelbar folgenden Sabbath der Juden, sondern vielmehr der Sonntag, die Wochen-Octave begehen. Den 7 Schöpfungstagen werden am Schlusse des merkwürdigen (ursprünglich wie es scheint einer Homilie zugehörigen) Fragments noch als typisch entsprechend nachgewiesen: die 7 Jahrtausende der Welt, deren noch bevorstehendes siebentes die selige Herrschaft Christi mit seinen Erwählten bringen werde; ferner die 7 göttlichen Geister Jesaj. 11, 2, die 7 Hörner des Lammes, die 7 Augen Gottes, die 7 Fackeln vor seinem Throne, die Engel der 7 Gemeinden und andre apokalyptische Heptaden, die 7 reinen Thiere in Noahs Arche, ꝛc. — Es ist merkwürdig, daß uns noch unter eines andern Victorinus Namen, dem des Marius Victorinus Afer († um 370) nemlich, ein Bruchstück über eine Stelle des 1. Kapitels der Genesis aufbehalten ist, dem zwar nicht eine chiliastische und apokalyptisch-mystische Tendenz eignet, das aber vom Vorwurfe confuser Unklarheit und höchst ungesunder exegetischer Methode sowenig wie das eben besprochene freigesprochen werden kann. Es sucht nemlich auf Grund von 1 Mos. 1, 5: „Da

ward aus Abend und Morgen der erste Tag" die Frage zu beantworten: ob vielleicht, weil hienach die Tage mit dem Abende anzuheben schienen, der Mensch als bereits am fünften Tage geschaffen zu denken sei? Er verneint diese Frage, weil in jener Formel „Abend" s. v. a. den betreffenden Tag selbst, „Morgen" aber den Anbruch des folgenden Tages bedeute. Damit erscheint factisch aus dem Begriffe des „Abendmorgen" ein „Morgenabend" gemacht, ähnlich wie bei jenen Späteren, dem Philoponus und Procopius (s. K. 5 u. 6). In seiner Fassung der Finsterniß als etwas Substantiellen, nicht etwa bloß Negativen, erinnert dieser seltsam spitzfindige und abstruse Ausleger an den Lactanz.[83])

Was sich an vereinzelten Aussprüchen über die Schöpfung bei Hilarius von Poitiers († 366) erhalten hat, steht wie die gesammte Theologie und Christologie dieses Vaters auf dem Boden des Origenismus. Er unterscheidet ähnlich wie Athanasius zwischen einer ewigen Vorbereitung des Schöpfungsactes in der göttlichen Idee und zwischen seiner zeitlichen Ausführung. Diese letztere denkt er als in Einem Augenblicke oder mit Einem Schlage erfolgt. Einen biblischen Beleg dafür scheint ihm u. a. das b'reschith „Im Anfang" Gen. 1, 1 zu bieten, das er (ganz wie Basilius, s. oben K. 4) mit Aquila durch „in capite" (ἐν κεφαλαίῳ) gedeutet wissen will; doch seien auch die gewöhnliche Uebersetzung „in initio" „im Anfang," sowie nicht minder die schon von Origenes aufgestellte Deutung „in Filio, in dem Sohne" berechtigt.[84])

Wie Hieronymus — im Allgemeinen ein Verehrer der origenistischen Lehrweise auf exegetischem Gebiete und erst in seiner späteren Zeit zum dogmatischen Gegner des großen Alexandriners geworden — den Einzelheiten des biblischen Schöpfungsberichtes gegenüber sich verhielt, läßt sich aus den sehr aphoristisch gehaltenen „Hebräischen Fragen über die Genesis" nur sehr unvollständig entnehmen; gleichwie auch sein Brief an den Oceanus (Ep. 69) nur ein paar einzelne Stellen des Hexaëmeron erörtert. Er scheint im Allgemeinen zwischen origenistischer und orthodoxer Tradition vermit-

telt zu haben. Von jener Deutung des b'reschith auf den Sohn meint er, dieselbe sei „mehr dem Sinne als wörtlicher Uebersetzung nach" richtig. Er zieht ihr die Aquilasche Uebersetzung „in capitulo" vor, doch ohne Folgerungen in Betreff einer etwaigen Bedeutungslosigkeit der Tage daran zu knüpfen. Der Geist über den Wassern ist ihm bestimmt der h. Geist, der „nach Art eines Fuhrmannes" (in aurigae modum) über der ungestalteten Materie schwebte. Die wässerige Natur oder den Wasserursprung der Himmelsveste, als bestehend aus Eis (crystallum) oder „compacten und verdichteten Wassern", findet er durch den Umstand angedeutet, daß der hebräische Name Samaim „Himmel" mit Maim „Wasser" wurzelverwandt sei. Auch sonst hat ihn seine sprachliche Gelehrsamkeit nicht ganz vor derartigen gewagten Excursionen aufs Glatteis des Etymologisirens behütet. Doch hat er damit geringeren Einfluß auf die exegetische Tradition der Folgezeit geübt, als z. B mit seinem Eintreten für die Deutung des Paradiesesflusses Phison auf den Ganges, betreffs deren bis zum Ende des Mittelalters kaum ein abendländischer Ausleger seiner Autorität entgegenzutreten gewagt hat. Bemerkenswerth ist auch die bei ihm zuerst vorkommende Deutung des Umstandes, daß beim 2. Schöpfungstage (Gen. 1, 6—8) die segnende Formel „Und Gott sah, daß es gut war" im hebr. Grundtexte sowie in seiner auf diesem ruhenden Uebersetzung fehlt. Er erklärt diesen, von den morgenländischen Vätern sowie von den früheren Abendländern, auch noch von Ambrosius und Augustin (wegen Einschiebung der betr. Formel in den Text der LXX und der vorhieronymianischen lat. Uebersetzung) übersehenen Umstand daraus, daß die Zweizahl, als Zahl des Zwiespalts oder des Abweichens von der Einheit, auch als Sinnbild der Ehe, eine böse Zahl sei und daß deßhalb das Werk des 2. Tages nicht für gut hätte gelten können. Auch dieser (in der Streitschrift wider den Jovinian von ihm entwickelte) Gedanke hat auf die späteren Genesis-Exegeten bedeutenden Einfluß geübt und, besonders seitdem Beda ihn auf eigenthümliche Weise reproducirt hatte, manche merkwürdige Speculation über „die

böse Zweizahl" bei den Kosmogonikern des Mittelalters veranlaßt.[85])

Der von Hieronymus noch unabhängige Ambrosius von Mailand erscheint gerade auf unsrem Gebiete bedeutend tiefer und fester im Origenismus gewurzelt, als Jener. Seine berühmten Werke über das Hexaëmeron und das Paradies, namentlich das letztere, suchen grundsätzlich neben der historischen auch die allegorische und moralische Deutung zur Geltung zu bringen, während wir von Hieronymus, der bei andren Gelegenheiten gleichfalls nach diesem combinirenden Princip verfuhr, gerade in Bezug auf die genannten Schriftabschnitte zufällig nur literal zu Werke gehende kurze Auslegungen besitzen. Den eigenthümlichen Eklekticismus, kraft dessen der gelehrte Mailänder Erzbischof, auf dogmatischem Gebiete ein entschiedner Anhänger der realistisch orthodoxen Ueberlieferung der Nordafrikaner, in exegetischer Hinsicht die spiritualistische Manier des Origenes und andrer Orientalen aus Philo's Schule vielfach nachahmte, ohne es zu einer wahrhaft einheitlichen, festgeschlossenen Gestaltung seines theologischen Systems zu bringen, hat Hieronymus einst bitter verspottet, als das eitle Prunken eines an sich ganz schwarzen Raben mit allerlei zusammengestoppelten buntscheckigen Federn. Die genannten beiden Werke lassen diesen Vorwurf, so boshaft er lautet und so wenig er dem Charakter seines Urhebers zur Ehre gereicht, doch als nicht ganz ungerechtfertigt erscheinen. Sie bekunden jedenfalls ein geringes Maaß von theologischer Selbständigkeit und sie lassen gerade da, wo der Verfasser selbständig aufzutreten bemüht ist, verhältnißmäßig nur selten wirkliche Vorzüge vor den von ihm nachgeahmten Originalen (außer Basilius namentlich noch Origenes und Hippolytus) bei ihm hervortreten.

Obgleich aus Predigtvorträgen, und zwar wie es scheint aus Fastenpredigten des J. 389 hervorgegangen, erscheint die Hexaëmeron-Auslegung doch in sechs Bücher, entsprechend den sechs Tagewerken, eingetheilt. Die Behauptung einer „unbegreiflichen Schnelligkeit" des Schöpfungswerkes, seines plötzlichen Begonnen- und

Vollendetseins kraft Gottes Allmacht, nimmt der Redner wesentlich unverändert aus Basilius herüber, natürlich mit der unvermeidlichen Inconsequenz, daß er die Tage nichtsdestoweniger als wirklich aufeinander gefolgte Zeitabschnitte faßt. Das vermeintliche Bestimmtsein der oberhimmlischen Wasser zur Abkühlung der vom feurigen Aether herniederstrahlenden Hitze, deßgleichen das Erschaffensein der Welt zur Frühlingszeit malt er weiter aus, als sein griechischer Vorgänger. Da, wo er zur Lichtschöpfung übergeht, ergänzt er die Darstellung desselben durch eine wirklich schöne naturschildernde Betrachtung über die Unentbehrlichkeit des Lichts im Kosmos. „Von Wolken verhüllt, pflegt der Himmel stets Empfindungen der Betrübniß, ja des Grauens zu wecken, gleichwie die von Regengüssen benetzte Erde lästig wird, die von Sturmwinden erregten Gewässer des Meeres aber mit Schrecken erfüllen. Wundervoll ist der Anblick der Natur; doch was wäre sie ohne Licht, ohne lindernde Wärme? Nimm der Erde die Sonne, nimm dem Himmel die Gestirne, und alles siehst du von Finsterniß starren. Solcher Art war jene Finsterniß, bevor der Herr sein Licht in diese Welt hereinleuchten ließ.“ — Auch bei den folgenden Tagewerken ertheilt er dem aus seinem Vorbilde Entnommenen mehrfach weitere Ausführungen, die hie und da naturschilderndes Talent bekunden und ihn auf ähnliche Weise im Verhältniß eines nicht unglücklichen, jedenfalls eleganten Nachahmers zu seinem griechischen Muster erscheinen lassen, wie Vergil zu Homer und Theocrit, oder wie Horaz zu Pindar und Anakreon. Besonders als Seemaler bethätigt er ein unleugbares Geschick, wie bereits früher (A, 1) an einem charakteristischen Hauptbeispiele von uns gezeigt worden. Dabei fallen seine Bereicherungs- und Fortbildungsversuche doch auch manchmal recht ungeschickt aus. Des Basilius schöne Schilderung vom Einströmen der wassergefüllten Bäche und Flüsse in das große Sammelbecken des Meeres entstellt er durch Anknüpfung einer nicht eben schönen Allegorie, wonach das Meer der katholischen Kirche alle Thäler der Nationen, alle Schluchten der Secten, alle Sümpfe der Sünde und

des Lasters mit ihren Schlupfwinkeln giftiger Thiere in sich aufnehmen müsse. Ueber die angebliche keusche Wittwentrauer der Turteltaube verbreitet er sich in weitschweifiger ascetisch moralisirender Weise. Dem Seidenspinner als Vorbilde der Palingenesie fügt er einige viel weniger passend gewählte thierische Beispiele hinzu: den Phönix, das Chamäleon (!) und den im Winter weiß werdenden Hasen (V, 19. 23). Auch jene umfangreichsten Erweiterungen des basilianischen Grundtextes, die er beim sechsten Tagewerke — übrigens nicht ohne Mitbenutzung jener Rede über den Spruch „Hab Acht auf dich" — in Bezug auf die von jenem nur flüchtig berührte Menschenschöpfung eintreten läßt, bringen neben einigem Schönen manches recht Geschmacklose. Es verdient bemerkt zu werden, daß hier fast immer da, wo es ihm an speciellen basilianischen Vorlagen mangelte, seine Darstellung die ästhetische Kritik vorzugsweise herausfordert. Dieß gilt namentlich von einigen Proben jener forcirten Teleologie bei Betrachtung der einzelnen Körpertheile, wie die bereits mitgetheilte vom Ohrenschmalze (A, 3) oder die ähnliche von der langgestreckten zierlichen Doppelhöhle der Nase zum Aufnehmen wohlthuender Gerüche. Besser gelungen ist die Schilderung des menschlichen Leibesbaus als mikrokosmischen Abbilds der Schöpfung mit seinem das Himmelsgewölbe darstellenden Haupte, seinen Sonne und Mond abspiegelnden Augen, seinem Haupt- und Baarthaare als Bilde der Pflanzendecke der Erde rc. Tiefsinnig schön ist die im Stile des genialeren Schülers, Augustinus, gehaltene Betrachtung über Gottes Sabbathsruhe nach vollendeter Menschenschöpfung. „Dank und Preis ihm! Er hatte ein Werk vollbracht, über welchem er ausruhen konnte. Er hatte den Himmel erschaffen, aber ich lese nicht, daß er da ausgeruht. Er hatte die Erde gemacht, doch ich lese nicht, daß er ausgeruht. Sonne, Mond und Sterne hatte er in's Dasein gerufen, und auch da lese ich nicht, daß er ausgeruht. Aber ich lese, daß er den Menschen schuf und dann ausruhte; denn er hatte nun Jemanden, an dem er seine sündenvergebende Gnade üben konnte!"

Einige auf den Inhalt dieses Auslegungswerkes zurückbezügliche Lehrbriefe, namentlich zwei an seinen Schüler Horontianus (Ep. 43 u. 44), enthalten nähere Erläuterungen über aufklärungsbedürftige Punkte, wegen welcher er befragt worden war. In Betreff der sechstägigen Erschaffung der Welt heißt es hier, Gott hätte dieselbe, „weil er seinen Willen stets in einem Momente auszuführen vermag", sehr wohl auch vermeiden gekonnt; aber um der Ordnung willen habe er das Ganze in einem sechstägigen Verlaufe geschehen lassen. Daß der Mensch, als edelstes Schöpfungsproduct nicht schon vor, sondern erst nach der niederen Creaturenwelt, als deren krönender Abschluß, ins Dasein treten durfte, wird an den Bildern eines Gastmahles und eines Wettkampfes sinnig erläutert. Ueberhaupt sei bei allem Werden einerseits der Grund, andrerseits das Ziel das Vorzüglichste; daher denn Gott zuerst den Himmel, und zuletzt den diesem gegenbildlich entsprechenden Menschen erschaffen habe. Am Schlusse des einen dieser beiden Briefe (Ep. 44) findet sich auch die typische Deutung der sechs Tage auf die sechs Weltalter kurz angedeutet, der man auch sonst bei Ambrosius, — so in der Schrift über das Paradies und im Lucas-Commentar — begegnet.

In seiner Schrift übers Paradies läßt Ambrosius den concreten Geschichtssinn auf eine mit Philo und Origenes wetteifernde Weise hinter die pneumatische und moralische Deutung zurücktreten. Das Paradies ist ihm zwar auch ein seliges Land im fernen Osten, vor allem aber ein Bild der Seele mit ihren Tugendübungen und Kämpfen. Daß die vier Flüsse von den Griechen auf Ganges, Nil, Euphrat und Tigris gedeutet würden, referirt er mehr nur historisch, indem er dabei wider die Gangesdeutung des Phison eine gewisse Bedenklichkeit kundgibt, da ein Fluß Phison u. a. auch „durch Lydien fließe" und da überhaupt der Name Phison, der s. v. a. „Veränderung der Mündung" (oris mutatio) sei, einen in verschiednen Ländern fließenden oder verschiedene Völker umschließenden Strom andeute. Hauptsache ist ihm aber die Deutung der

vier Ströme auf die Grundtugenden, des Phison auf die Klugheit, des Geon oder Nil (in dessen Nähe einst das Gesetz gegeben wurde) auf den Gehorsam, des raschfließenden Tigris auf die Tapferkeit, und des fruchtbaren Euphrat auf die Gerechtigkeit, die da aller Seelen Weide ist. — Erst bei Betrachtung der Sündenfallsgeschichte wird seine Darstellung nüchterner und, wenn nicht exegetisch, doch dogmatisch und ethisch gehaltvoller.[86])

---

8. Augustinus. Seine Nachfolger bis um die Zeit Gregors des Großen.

Zum einflußreichsten gemeinsamen Ausgangspunkte aller kosmogonischen Speculation der Folgezeit, der scholastisch-dialectischen sowohl wie der mystisch-contemplativen, ist Augustins Hexaëmeron-Erklärung geworden. Daß dieser speculative Riesengeist dem Weltschöpfungsproblem kaum ein geringeres Quantum angestrengten theologischen Forschens und Denkens gewidmet hat, als dem Mysterium der Trinität oder dem Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Sünde, ergibt sich daraus, daß er uns nicht weniger als drei ausführliche Erläuterungen des Sechstagewerks in Gestalt förmlicher Commentare hinterlassen hat. Wozu noch eine apologetisch-dogmatische Erörterung desselben Texts im 11. Buche des „Gottesstaats", eine mystisch-erbauliche in den drei letzten Büchern der Confessionen, sowie mehrere minder vollständige Abhandlungen über schöpfungsgeschichtliche Gegenstände in anderen Schriften, z. B. in den wider Faustus den Manichäer und wider Julian von Eclanum den Pelagianer gerichteten Werken hinzutreten.[87])

Zu ihrer größten Reichhaltigkeit entfaltet tritt die schöpfungsgeschichtliche Theorie des Bischofs von Hippo uns in seinem zwölf Bücher haltenden literalen Riesencommentare zu den drei ersten Kapiteln der Genesis, dem Werke De Genesi ad literam entgegen.

Es bildet die ausführlichste Sechstagewerk-Auslegung des gesammten patristischen Alterthums. Sein Inhalt übertrifft nach Cassiodors Urtheil an Erhabenheit die seiner angesehensten Vorgänger, sogar eines Basilius und Ambrosius. In der That schließt es vielfach tiefsinnigere theologische Betrachtungen in sich, die aber, wie sie der Ankündigung des Titels zuwider oftmals vom literalen zum pneumatisch-mystischen Deutungsverfahren hinüberschweifen, so größtentheils in das Gewand einer höchst spitzfindigen und abstrusen Dialectik gekleidet auftreten und ebendeßhalb der gehörigen Klarheit der Darstellung vielfach nur allzusehr ermangeln. Insbesondere ist es eine wahrhaft lästige Ueberfülle scharfsinnig ausgedachter Fragen, die Augustin anläßlich der verschiednen Schwierigkeiten aufwirft, an deren Formulirung er aber oft fast angelegentlicheres Nachdenken zu wenden scheint, als an ihre bestimmte und treffende Beantwortung. Es ist charakteristisch für die casuistische Manier des großen Theologen, daß er sich in diesem Fragenaufwerfen, sowie im Erörtern der verschiednen etwa möglichen Beantwortungen entschieden productiver zeigt, als in der Gewinnung sichrer und wahrhaft befriedigender Entscheidungen. Er verräth einige Male selbst ein Bewußtsein um die Mangelhaftigkeit dieser Methode. Einmal (I, 21) ruft er aus: „Man wird mir wohl sagen: welchen ächten Ertrag an Körnern hast du nun bei diesem deinem angestrengten Dreschen herausgeklopft und -geworfelt? warum bleibt beinahe alles doch nur in den Fragen stecken? Stelle doch etwas von dem Vielen, was du als möglichen Sinn der Stelle erörtert hast, bestimmt fest" ꝛc.! Die Lectüre solcher pfauenfederartig schillernden Zusammenstellungen zahlreicher Möglichkeiten hat in der That etwas sehr Ermüdendes. Man sehe z. B. die drei bis vier Antworten auf die Frage, warum die Gestirnschöpfung am vierten Tage habe stattfinden müssen, die er aufzählt, bevor er sich für eine ihm wirklich zusagende entscheidet (II, 13); deßgleichen die betreffs giftiger und reißender Thiere aufgeworfenen Fragen: Sind dieselben vor oder nach dem Sündenfalle geworden? wenn vorher, wie stimmt da ihre

Erschaffung zu Gottes Güte? wenn erst nachher, wie stimmt sie dann mit der schon früher, beim siebenten Tage, eingetretenen Vollendung der Schöpfung? (III, 15 ff.); ferner die aus Anlaß der nicht verstandenen Stelle vom „aufsteigenden Quell" (richtiger „Nebel") 1 Mose 2, 6 angestellten Grübeleien (V, 6 ff.); die Versuche zur näheren Beschreibung des Wesens der Seele Adams (B. VII), zur Beantwortung der Frage: Gegen wen Adam das Paradies 1 Mose 2, 15 zu verwahren bekam? (VIII, 10) zur Lösung des Problems: Warum wurden dem Adam im Paradiese zwar Landthiere und Vögel, aber nicht auch Fische und andre Wasserthiere zur Benamung vorgeführt? (IX, 12 ff.), u. s. f. — Es muß dem gegenüber hervorgehoben werden, daß er in einigen Fällen unnöthiges spitzfindiges Grübeln bestimmt zurückweist, z. B. einmal bei der Gestirnschöpfung, wo er die wahrscheinlich aus der syrischen Schule herrührende Frage, ob der Mond als Vollmond oder als angehendes Licht erschaffen worden, als eine müßige zurückweist und treffend bemerkt: „Mag Gott ihn als Neu- oder als Vollmond geschaffen haben, wir wissen, daß er ihn vollkommen erschaffen hat" (II, 15). Ferner verdient die Unbefangenheit, die er gegenüber manchen naturwissenschaftlichen Annahmen bethätigt, anerkannt zu werden. Er findet die Annahme einer sphärischen Gestalt des Himmels unverfänglich (vgl. oben A. 4); er gibt zu, daß es noch größere Sterne als die Sonne gebe (II, 16); er beschäftigt sich angelegentlicher als die meisten Väter mit solchen auf die Entwicklungsgeschichte der Pflanzen und Thiere bezüglichen Fragen, in denen man Keime oder Ansätze zum modernen Evolutionismus erblicken kann (vgl. Kap. 11). Es ist nicht nur sein theologischer Tiefsinn bei Erörterung der trinitarischen Grundlagen des Schöpfungsbegriffs, bei Beleuchtung des Wesens der göttlichen Sabbathruhe, bei Erörterung des göttlichen Ebenbilds und der ursprünglichen paradiesischen Unschuld des Menschen, wodurch er unter den altkirchlichen Genesis-Auslegern hervorragt: auch als gründlich in der älteren Naturphilosophie geschulter Gelehrter erscheint er den bedeu-

tendsten derselben ebenbürtig. Namentlich an des Lactanz und an Gregors von Nyssa Ausführungen wird man hie und da bei ihm erinnert, z. B. da wo er über die Natur der vier Elemente im Schöpfungschaos speculirt, als deren thatkräftigstes er das Feuer emporstreben läßt (II, 2; III, 4 f.); oder da, wo er auf anatomisch-physiologische Einzelheiten der Lehre vom Menschen eingeht.

Von den beiden kürzeren Hexaëmeroncommentaren, die diesem zwischen 400 und 412 verfaßten großen Hauptwerke vorangegangen waren, hatte der wider die Manichäer gerichtete (De Genesi contra Manichaeos) dem allegorischen Auslegungsverfahren eine starke Vorherrschaft eingeräumt. Zur Ergänzung seines in dieser Hinsicht einseitig gebliebenen Inhalts begann Augustin schon einige Zeit vor dem größten Werke eine Literal-Auslegung des ersten Kapitels der Genesis zu verabfassen, die aber nur bis zu V. 26 fortschritt und durch den umfassender angelegten und sorgfältiger durchgearbeiteten Commentar in zwölf Büchern später verdrängt wurde. Doch schonte er dieses „Unvollendete Werk über die Genesis" bei dem letztlich in seinen Retractationen gehaltenen Selbstgerichte über seine früheren Schriften, weil es einen nützlichen „Gradmesser (index) zur Würdigung seiner früheren Anfänge im wissenschaftlichen Verständniß der h. Schrift" bilde. Der scholastisch grübelnde Charakter des größeren Werkes erscheint auch diesem seinem Vorläufer schon in ziemlichem Grade eigen; man vgl. u. a. die Untersuchung über die Frage, ob das Licht des ersten Schöpfungstages als ätherisches, oder sinnliches oder intellectuales (rationales) Licht zu verstehen sei; deßgleichen bei Gen. 1, 5 die ächt scholastische Erörterung darüber, ob zu sagen sei: Dem Lichte ward der Name Tag beigelegt, oder: Dem Tage ward der Name Licht beigelegt, u. dgl. m. Eine materielle dogmatische Differenz zwischen diesem Werke und dem späteren besteht in dem in diesem letzteren fehlenden Zugeständnisse, daß auch die aufrechte Leibesgestalt mit zum göttlichen Ebenbilde im Menschen gehöre. — Jenes im antimanichäischen Denesiscommentare vorwaltende allegorische Ele-

ment beherrscht auch die demselben zeitlich nahestehenden Betrachtungen in B. XI—XIII der Confessionen, während die übrigen schöpfungsgeschichtlichen Abhandlungen überwiegend nur Beiträge zur literalen Auslegung bieten. Die typologische Beziehung der sechs Tage auf die sechs Weltalter kehrt, außer in jenen allegorischen Genesis-Auslegungen, auch sonst noch einige Male bei Augustin wieder, besonders im XX. Buche des „Gottesstaats."

Nicht bloß als Allegoriker hat Augustin — und zwar in so weitgehender Weise, daß er im Himmel die Engelwelt, in der Lichtschöpfung die Gründung der Kirche durch Christum, ja in den oberhimmlischen Wassern die guten Geister Gottes erblicken zu müssen meinte — die philonisch-origenistische Exegese reproducirt. Er hat mehreren charakteristischen Lieblingsgedanken derselben auch da, wo er grundsätzlich literal auslegen wollte, also in dogmatischem Sinne, seine Zustimmung ertheilt. So vor allem der Idee eines zeitlosen Verlaufs der Schöpfung, die er mit lebhafter Begeisterung erfaßt und mit entschiednerer Consequenz, als die meisten übrigen Origenisten vertritt. Er sucht sie nemlich damit noch fester zu begründen und zu erläutern, daß er den sechs Tagen alles Ernstes ihre Geltung als realen Zeiträumen zu benehmen sucht. Dem Axiom, daß „die Schrift das Zeitlose dem Fassungsvermögen der schwachen Geister zulieb zeitlich darzustellen für gut befinde," ertheilt er eine Beziehung nicht etwa bloß auf die Menschen, sondern schon auf die Engel, die seligen Zeugen des Schöpfungswerkes. Schon die Engel schauten, was hier eigentlich nur in causaler nicht in temporaler Folge nacheinander hervortrat, als geschehe es in zeitlicher Entwicklung. Sie schauten die gesammte Creatur zunächst in dem ewigen Worte Gottes wie im Morgenlichte, dann aber auch in der Creatur selber wie im Abende. Daß aus Abend und Morgen der erste, der zweite, der dritte Tag rc. geworden seien, diese Ausdrucksweise des biblischen Berichts will — wie auch die Vermeidung des Wortes „Nacht" lehrt — keinen wirklichen Wechsel zwischen Nächten und Tagen, sondern lediglich verschiedne Momente im Wahr-

nehmungsvermögen der zuschauenden Engel besagen (IV, 24 f.; V, 5). Gegen den Einwurf, daß er hiemit den Schrifttext allegorisire, verwahrt er sich ebenso bestimmt, wie dagegen, daß er durch Statuirung eines solchen wechselnden und allmählichen Charakters der Engelerkenntniß der hohen Würde dieser gottbildlichen Geister und Erstlinge der Creatur zu nahe trete (IV, 28. 29 ff.). Kurz: „wir dürfen weder jene Tage als Sonnentage denken, noch Gottes Werk an ihnen als ein derartiges, wie er es jetzt in zeitlichem Verlaufe wirkt: sondern so, wie das Wirken eines Anfangspunctes aller Zeit, wie das Wirken aller Dinge zumal (Sir. 18, 1), wobei er deren Ordnung nicht in zeitlichen Intervallen, sondern in logischer Verknüpfung der Ursachen herstellte und so das auf Einmal Geschehene unter Darstellung einer Sechszahl von Tagen zur Vollendung brachte" (V, 5) vgl. I, 15; Op. impf. 7; Civ. D. XI, 7. 30).

Auf diese Weise erschien der philonische Gedanke eines zeitlos schnellen Verlaufs der Weltschöpfung allerdings geistreich vertieft, aber der ihm zu Grunde liegende pantheisirende Akosmismus war damit nicht überwunden, sondern nur noch fester gestellt als bei seinen früheren kirchlichen Vertretern. Um Gottes unendliche Macht möglichst kräftig zu betonen, hebt Augustin die Selbständigkeit der Welt und der mit ihr geschaffenen Zeit fast ganz auf. Er stellt sie als nur so weit real dar, als göttliches Thun und Wirken in ihr ist, und er läßt ihre zeitliche Entwicklung erst da beginnen, wo ihr Werden wie mit einem Zauberschlage durch den göttlichen Machtwillen erfolgt ist. Hat man hierin mit A. Ritschl, F. Dorner u. AA. eine gewisse Annäherung an spinozistische Gedanken zu erblikken, so gilt es doch nicht die Inconsequenzen zu übersehen, welchen auch Augustins Auffassung auf diesem Puncte unterliegt. Er zeigt sich nicht nur im Allgemeinen bemüht, durch Betonung des Princips der Negation, das in der aus Nichts erschaffenen Welt nothwendigerweise sich in weitem Umfange wirksam erzeige, die gefährdete Selbständigkeit des Kosmos als Products des absoluten gött-

lichen Machtwillens zu retten. Auch die Geschichtlichkeit des in der Genesis von den sechs Schöpfungstagen Berichteten steht ihm trotz seiner Leugnung des Zeitcharakters der Tage fest. Es zeigt das, abgesehen davon, daß er in keiner seiner Hexaëmeron-Auslegungen von der mosaischen Ordnung und Stufenfolge der Schöpfungswerke abgeht, insbesondere der Umstand, daß er gelegentlich einen Unterschied zwischen der Beschaffenheit der einzelnen Tage statuirt. Nicht bloß den siebenten Tag, den allein ungeschaffenen, den einzigen Tag, der zwar einen Morgen hat aber keinen Abend", will er von den sechs vorausgegangenen Arbeitstagen scharf unterschieden wissen: auch von den drei ersten, noch vorsolaren Tagen bemerkt er einmal, „daß an ihnen Morgen und Abend nicht diejenige Art der Aufeinanderfolge gezeigt haben könnten, welche sie jetzt kraft des Sonnenumlaufes zeigten" (IV, 18; — vgl. Civ. D. XI, 7). Wenn er die von Basilius versuchte Annahme einer abwechselnden Emission und Contraction des Urlichts als bewirkender Ursache jener drei ersten Tage als physikalisch unmöglich verwirft (I, 16), so scheint er in der That keinen anderen natürlichen Grund für das Werden derselben übrig zu lassen, als den in der Annahme eines die Erde umkreißenden Urlichts bestehenden. Er vermeidet es freilich, nach natürlichen Ursachen dieser Art überhaupt zu forschen und betont überhaupt das Geheimnißvolle und Unbegreifliche der betr. Vorgänge. Immerhin zeigt jene gelegentliche Hinweisung auf den Unterschied zwischen den drei vorsolaren und den folgenden durch die Sonne bewirkten Tagen, daß er der Voraussetzung eines geschichtlich realen Charakters des im mosaischen Berichte Erzählten sich nicht zu entziehen vermochte, oder was dasselbe: daß er seine berühmte Formel, wonach „die Welt zwar mit, aber nicht in der Zeit geworden ist," keineswegs streng durchzuführen und mit Bezug auf das Sechstagewerk consequent auszubeuten im Stande war (vgl. Civ. D. XI, 6 f.).

Aus den Einzelheiten seiner auf diesem Grunde eines theoretisch jedenfalls mit voller Entschiedenheit festgehaltenen Homochronis-

mus oder Achronismus ruhenden Creationstheorie heben wir noch Einiges hervor.

Der Himmel Gen. 1, 1 bedeutet wesentlich die unsichtbare Creatur oder die Engelwelt, die gleich der sichtbaren Schöpfung nach Stoff wie Form von Gott erschaffen ist, und zwar absolut aus Nichts, durch den Sohn oder das Wort (auf welches das „in principio“ eigentlich geht). Unter dem Geist über den Wassern ist der h. Geist zu verstehen; unter der Finsterniß nicht etwa ein böses Princip im manichäischen Sinne, sondern das Fehlen des noch nicht erschaffnen Lichts (lucis absentia). Nur geordnet hat Gott diese Urfinsterniß, nicht eigentlich geschaffen; es verhält sich mit ihr ähnlich wie mit dem Schatten im Gemälde oder wie mit der Pause im Musikstücke, die nur um des Ganzen willen da sind, zu dem sie gehören. — Das am ersten Tage erschaffne Licht ist entweder das körperliche Urlicht, das Substrat der Sonne, oder die Engelwelt; über dieses Schwanken zwischen sinnlicher und spiritualer Deutung kommt er auch in seinen literalen Auslegungen nicht hinaus. Bei Beziehung auf die Engelwelt bedeutet die Scheidung zwischen Licht und Finsterniß s. v. a. Scheidung zwischen guten und bösen Engeln (Civ. D. XI, 19, 33).

Die origenistische Deutung der Wasser über der Veste auf die Engel wird, obschon die ascetisch-mystischen Betrachtungen am Schlusse der Confessionen ihr Beifall zollen, in den übrigen Auslegungen verworfen. Ja es wird für absurd erklärt, aus Furcht vor etwaiger Belastung des Himmelsgewölbes mit einem allzuschweren Elementarstoffe, rein geistige Wesen an die Stelle der Wasser zu setzen (Civ. D. XI, 34). Darüber, ob die oberen Wasser als Wolkendünste oder als feste Krystall- oder Eismasse zu denken seien, wird eine bestimmte Entscheidung nicht getroffen. Die Hypothese Einiger, wonach die Sphäre des trägen, 30 Jahre zur Umkreißung der Sonne gebrauchenden also wohl eisig kalten Planeten Saturn mit jenen Wassern identisch sei, wird nur eben angeführt, ohne Billigung und ohne Widerlegung (II, 5). Uebrigens

sei die Erschaffung der Luft — dieses nicht ausdrücklich genannten, aber keineswegs vergessenen Elements — theils in der Firmament-theils in der Wasserschöpfung mit inbegriffen; wie sie denn eine einerseits dem Feuer oder Aether, andrerseits dem feuchten Element nahe stehende Doppelnatur zeige. Ihre Verwandtschaft mit dem Wasser erhelle aus der Wahrnehmung, die man auf hohen Bergen machen könne, wo man sich zuweilen von wässerig feuchten Wolken ganz eingehüllt sehe. Aber auch noch über den höchsten Bergen, wie der bis in den Aether hineinragende Olymp, befinde sich Luft, wennschon in höchst verdünntem Zustande. Eine allgemeine und umfassende Umwandlung des Luftkreißes in das naheverwandte wässrige Element sei der Ansicht Vieler zufolge die Ursache der Sintfluth gewesen (III, 2 f.).

Mit der Gestirnschöpfung am vierten Tage hebt die Reihe der auf die beweglichen Dinge des Kosmos bezüglichen Schöpfungsacte an, gleichwie die Himmels- und Lichtschöpfung des ersten Tages die Erschaffung der feststehenden Dinge, wozu auch die im Erdboden wurzelnden Pflanzen gehören, eröffnet (II, 13). Die Frage, ob die Sterne als mittelst Sphären die Erde umkreißend oder als frei wandelnd zu denken seien, behandelt er als eine offene (vgl. A, 4); sogar des Origenes Annahme eines Beseeltseins der Gestirne bespricht er einmal, im „Handbüchlein an den Laurentius“ (§ 58) auf nicht gerade mißbilligende Weise. Daß die Gestirne „zu Zeichen“ gesetzt sind, deutet er auf die „Spuren der Ewigkeit“, die sich in ihnen zu erkennen geben, ihre Bestimmung „zu Zeiten“ auf ihre Umläufe am Himmel als Bestandtheile des großen platonischen Jahres.

Die an ihrer eigentlichen Stelle vor der Gestirnschöpfung nur kurz erwähnte Erschaffung der Pflanzenwelt findet später zusammen mit der Thierschöpfung wiederholte Besprechung, besonders um solche Fragen zu erörtern, wie die bereits erwähnten nach Zeitpunkt und Zweck der Entstehung schädlicher Gewächse, als Dornen, Giftpflanzen rc., oder wie die nach dem Grunde, weßhalb Gott zwar

zu Thieren und Menschen, aber nicht zu den Pflanzen das segnende Wort: „Seid fruchtbar und mehret euch" gesprochen habe, 2c. Die Thierwelt wird übrigens bei diesen Erörterungen bedeutend bevorzugt, weit einseitiger noch, als bei solchen älteren Vorgängern wie Basilius und Ambrosius. Betreffs der Fische bemerkt Augustin, dieselben würden mit Recht zu den Thieren mit lebendiger Seele gerechnet, da sie ja seelische Functionen, z. B. Gedächtniß hätten, wie er dieß selbst bei Fischfütterungen zu beobachten Gelegenheit gehabt. Den Wasserursprung der Vögel, wie ihn der biblische Text seiner Annahme nach lehrt, findet er wegen der elementaren Verwandtschaft des Wassers mit der Luft, dem eigentlichen Aufenthaltsorte der Vögel (freilich aber auch der bösen Geister nach Eph. 2, 2; 6, 10), wohl motivirt. Bei den Landthieren, dem Werke des sechsten Schöpfungstages werden drei Classen unterschieden: Reptilien, Raubthiere und nicht-reißende aber mit Hörnern u. dgl. bewehrte Thiere. Daß bei diesen Thierclassen, ebenso wie auch bei den Pflanzen jedesmal „ein Jegliches in seiner Art" beigefügt sei, beim Menschen aber nicht, wird damit erklärt, daß der Mensch als Einer, d. h. in Einem Paare ins Dasein trat, jene früheren Geschöpfe aber nicht (III, 8—12). Die Insecten und andere Thierlein kleinster Art seien nur indirect oder potentieller Weise am sechsten Tage miterschaffen; in Wirklichkeit würden dieselben erst durch Urzeugung aus den verwesenden Körpern größerer Thiere (III, 14). Ja betreffs der Thiere und Pflanzen überhaupt muß zwischen einem zunächst bloß virtuellen oder potentiellen Erschaffenwerden innerhalb des Sechstagewerks, und zwischen actuellem sichtbarem Hervortreten nach Beschluß desselben am Tage der göttlichen Sabbathruhe unterschieden werden. Und das Gleiche gilt auch vom Menschen (vgl. unten, K. 11).

Die in Gen. 2, 7 f. eingehender beschriebne Menschenschöpfung verhält sich zu der in 1, 26 ff. berichteten wie das Erschaffen in der Idee oder im Plane zum Erschaffen in der äußeren sichtbaren Wirklichkeit, oder kürzer wie inchoatives Schaffen zum consummati-

den Schaffen, wie die bloße ratio creandi hominis zur actio creati (VI, 1—11). Der Mensch trat sie im vollen Mannesalter ins Dasein, und zwar als an sich schon Unsterblicher, wenn auch noch nicht im vollen Sinne Begeisteter. Das Paradies mit seinen Flüssen — die er in der durch Josephus und Hieronymus in Umlauf gesetzten Weise deutet — und seinen Bäumen ist ihm eine volle geschichtliche Realität, seine allegorische Deutung (wie er sie in seiner antimanichäischen Genesisauslegung vorgetragen hatte und theilweise auch später noch reproducirte) nur unter der Voraussetzung dieser seiner Geschichtlichkeit zulässig. Es ist bemerkenswerth, daß derselbe tiefsinnige theologische Denker, dem es Bedürfniß war, die allgemeinen Grundlagen und ersten Anfänge der Schöpfungsgeschichte möglichst zu spiritualisiren, gleichsam die Grenzen zwischen Zeitlichem und Ewigem hier möglichst zu verwischen, auf dem engeren Gebiete der Uranfänge der Menschheitsgeschichte um so concreteren und realistischeren Anschauungen folgte. — Hervorheben wollen wir schließlich noch, daß seine im 10. Buche des großen literalen Genesis-Commentars gegebene ausführliche Erörterung des Problems des Ursprungs der Seelen das nemliche unentschiedne Schwanken zwischen der traducianischen und der creatianischen Theorie zeigt, das ihm überhaupt stets eigen war und blieb. Der natürliche Theologe ist des Juristen hier nie vollständig Herr geworden; bei aller Hinneigung zur organisch besser vermittelten und gesünderen Anschauungsweise hat er der spitzfindigeren und supranaturalistisch abstracteren nie völlig den Abschied zu geben gewagt.

Aehnlich wie dieß bei Origenes im Morgenlande der Fall gewesen war, wurden auch Augustin's spiritualistische Extravaganzen auf kosmogonischem Gebiet von den nächsten Nachfolgern im Wesentlichen kritiklos hingenommen und weiter überliefert. Bestimmterer Widerspruch gegen seine Autorität wird erst ziemlich spät gewagt, und auch von einem stillschweigenden Abgehen von dem durch ihn gelegten Grunde ist in der nächsten Zeit nach ihm kaum etwas wahrzunehmen. **Prosper** der Aquitane († um 460) verleibt sei-

nen aus des großen Hipponensers Schriften zusammengestellten Sentenzen auch einiges auf das Schöpfungsdogma Bezügliche ein. Welch reichliches Lob Cassiodor dem großen Hauptwerke Augustins über die Genesis spendete, ist bereits erwähnt worden. Der gleichzeitige Afrikaner Junilius (550) giebt in dem auf die Schöpfungsthatsache bezüglichen Abschnitte seines in katechetischer Frag- und Antwortform abgefaßten biblisch-isagogischen Werkes „Von den Theilen des göttlichen Gesetzes" den Einfluß Augustins u. a. darin zu erkennen, daß er die drei ersten Tagewerke als der bloßen Unterscheidung der Schöpfungsmaterie (opera distinctionis), die folgenden von der Pflanzenschöpfung an als der Ausschmückung der unterschiedenen Gebiete (opera ornatus) dienend charakterisirt. — Unter des Lyoner Bischofs Eucherius († 450) Namen ist, außer einer das schöpfungsgeschichtliche Gebiet mehr nur flüchtig berührenden Sammlung von „Quästionen zum A. und N. Test.", ein ziemlich umfangreicher mystischer Genesis-Commentar vorhanden. Derselbe ist allerdings deutlich erst späteren Ursprungs, aber jedenfalls von der augustinianischen Tradition her beeinflußt, wie sich denn Berufungen auf Cassiodor und Gregor d. Gr. in ihm finden. An seiner Spitze steht ein ziemlich unumwundenes Bekenntnis zum Simultanschöpfungsdogma, in der Weise wie Augustin dasselbe aufgestellt hatte, nur etwas ungeschickter formulirt: „Diese aus Nichts gemachte Materie ging den aus ihr gewordenen Dingen vorher, doch nicht der Ewigkeit oder der Zeit nach, wie das Holz vor dem Kasten da ist, sondern nur der Verursachung nach, wie die Stimme eher da ist als das Wort oder der Klang eher als der Gesang; denn „der da ewig lebt, hat alles auf Einmal geschaffen." Auch beim vierten Tagewerke kommt er auf die Idee der Erschaffung des Alls mit Einem Schlage zurück; den Himmelslichtern gingen drei Tage vorher — lediglich im Sinne von unterschiedlichen Werken, nach Art des nach Abenden und Morgen eingetheilten menschlichen Arbeitens ꝛc. Die allegorischen Deutungen sowohl des Lichts als auch der oberhimmlischen Wasser auf die Engelwelt sind deutlich aus Augustin

entlehnt, deßgleichen die typische Parallele zwischen den sechs Schöpfungstagen und den sechs Weltaltern. Eine spätere Zuthat ist freilich die Beziehung des „aufsteigenden Quells“ Gen. 2, 6 auf die Jungfrau Maria.[88])

Kritischer als dieser späte und apokryphe Pseudo-Eucherius hatte sich Gregor der Große gegenüber der Schöpfungslehre des sonst hoch von ihm gefeierten und vielbewunderten Augustinus verhalten. Wenn sein moralischer Hiob-Commentar ebenso wie seine Homilien über Ezechiel manche einzelne allegorische Deutungen schöpfungs- und paradiesesgeschichtlicher Materien von dem großen Meister entlehnten, so dehnte er diese Weiterüberlieferung augustinischer Sentenzen auf die achronistische Fassung des Schöpfungswerkes gemäß der bekannten Sirachstelle doch nicht mit aus. Er äußert sich auf diesem Punkte bedeutend vorsichtiger als Augustin. „Wiederum fragt es sich“, bemerkt er zu Hi. 40, 10, „wie Gott Alles auf Einmal geschaffen, während doch Mose die ganze Schöpfung in der Folge von sechs Tagen wechselnden Inhalts verlaufen läßt .... Zwar die Substanz der Dinge ist auf Einmal geschaffen, aber ihre Gestalt (species) ist nicht auf Einmal gebildet worden; und was der Substanz des Stoffes nach auf Einmal entstand, das trat doch dem Aussehen der Form nach keineswegs auf Einmal hervor &c.“ Aehnlich wie fast alle Orientalen seit Gregor von Nyssa und Cyrill bezieht er also die Einmaligkeit und Plötzlichkeit des Schaffens bloß auf die Elementarschöpfung oder creatio prima, läßt dagegen die Herstellung der kosmischen Stufenreihe der einzelnen Weltwesen oder die Secundärschöpfung allmählig und in gemessener Zeit erfolgen. Es ist nicht unmöglich, daß Gregors Vorliebe für die mystischen Schriften des Areopagiten ihn in dieser Richtung auf die Sicherstellung der Annahme eines zeitlichen Verlaufs zu bestärken diente — eine Muthmaßung, die sich freilich nicht näher begründen läßt, da wir keine zusammenhängende und ausführliche Erklärung des biblischen Schöpfungsberichts von ihm besitzen. Auf jeden Fall ist schon jener Eine hierhergehörige Ausspruch des hochangesehenen päpstlichen

Kirchenlehrers, weiter überliefert durch seines Schülers Paterius Anthologie aus seinen Schriften sowie durch die späteren Gregorialbücher, von nicht unwichtigem Einflusse auf die Lehrmeinungen und die exegetische Praxis wenn nicht der nächsten, doch der späteren Folgezeit geworden. [89])

---

9. Abschluß der altkirchlich-kosmogonischen Tradition im Abendlande durch Isidor und Beda. — Der irische Augustin.

Vom Stande des kosmologischen Wissens und der kosmogonischen Anschauungen bei den zuletzt zum katholischen Christenthum bekehrten Nationen Westeuropa's, den spanischen Westgothen und den Angelsachsen, geben uns die Schriften der hervorragendsten Theologen dieser Völker gegen Ende der altkirchlichen Zeit, Isidor's von Sevilla († 636) und Beda's des Ehrwürdigen († 735), ein anschauliches Bild.

Isidorus Hispalensis, ein theologischer Jünger Augustins sowie seines älteren Zeitgenossen Gregors d. Großen, und dabei ein von ungemein vielseitigen wissenschaftlichen Interessen geleiteter fleißiger aber oberflächlicher Schriftsteller auf allen möglichen Wissensgebieten, ein ächter Polyhistor, hat sich auch in Auslegungen der biblischen Schöpfungsgeschichte versucht. Beide jedoch, die überwiegend literal gehaltene im 1. Buche seiner dogmatisch-ethischen Sentenzen, und die ausschließlich mystisch-allegorische an der Spitze seines Genesis-Commentars, sind sehr kurz gefaßt und ermangeln aller Originalität. Sie erscheinen wesentlich als Excerpte aus Augustin, dessen charakteristische theologische Anschauungen aber indifferenziirt und verblassen gemacht sind. So ist in jener kurzen literalen Betrachtung der Sentenzen die Beziehung auf das angeblich Momentane des Schöpfungsacts zwar nicht ganz umgangen, aber doch unklar und

ohne tieferes Verständniß dargestellt, während ein Punkt von nebensächlicher Bedeutung, die mehr nur versuchsweise von Augustin gewagte Deutung von Licht und Finsterniß 1 Mos. 1, 4 auf die guten und bösen Engel, aus dem „Gottesstaate“ (XI, 33) herübergenommen erscheint. In der anderen Auslegung begegnet uns eine noch üppigere Fülle willkürlicher Allegorisirungen, als bei Augustin. Die Beziehung der Paradiesesflüsse auf die vier Cardinaltugenden kehrt hier aus Ambrosius wieder. Bei Betrachtung des vierten Tagewerks wird eine Ausführung Augustins in den Confessionen (XIII, 18) in mißdeutender und entstellender Weise so nachgeahmt, daß der pelagianisirende Sinn herausspringt: „Erst nach guten Werken kommt die Erleuchtung mit höherem Lichte, kraft deren wir die Gestalt der himmlischen Tugend anschauen.“

Wie Isidor über die einzelnen kosmologischen Factoren des Schöpfungsganzen dachte, läßt sich zweien seiner encyklopädischen Werke entnehmen, dem Buche „Ueber die Natur der Dinge“ an den König Sisebut, und dem großen Werke „Ursprünge oder Etymologien,“ insbesondre dem 11. bis 17. Buche desselben. Der Inhalt der ersteren Schrift ist wesentlich nur astronomisch-kosmographischer Art. Es werden darin die Zeiteintheilung der Tage, Monate und Jahre sammt ihren Ursachen, die Umlaufsverhältnisse und Verfinsterungen von Sonne und Mond, die Aufeinanderfolge der sieben Planetensphären, die wässrigen und feurigen Lufterscheinungen, die Winde, Ebbe und Fluth des Meers, Steigen und Fallen der Flüsse, insbesondre des Nils, Erdbeben und Vulkane (insbesondre der Aetna als Abbild des ewigen Höllenfeuers), sowie endlich die drei Erdtheile in flüchtiger Kürze behandelt. Zur Veranschaulichung der beschriebenen Verhältnisse sind sieben Zeichnungen beigefügt: eine Monatstafel, eine Jahreszeiten-, eine Zonen-, eine Vierelementen-, eine Temperamenten-, eine Planetenhimmeltafel und eine Windrose. In jenen Büchern der Ursprünge wird auch die organische Welt mit in den Kreis der Betrachtung gezogen. In von oben nach unten absteigender, jedoch nicht eben correcter Folge wird gehandelt von dem Men-

schen (V. 11), den Thieren (12), der Welt — nemlich der Himmelsregion mit ihren Zonen und Meteoren, sowie den Gewässern der Erde, salzigen wie süßen (13), der Erde, nemlich den Festländern, Inseln und Bergen (14), von den Gebäuden und Aeckern (15), den Steinen und Metallen (16), dem Feldbau und seinen dreierlei Culturobjecten: Bäumen, Gräsern und Kräutern (17). Von Interesse sind besonders die die Menschen- und Thierwelt betreffenden Abschnitte mit ihren von einem kläglich gesunkenen Stande des Wissens zeugenden Bemerkungen, wie: es gebe gerade 144 Namen von Wasserthieren; aus faulendem Kalbfleische entstünden Bienen, aus Pferdefleisch Scarabäen, aus Maulthieren Heuschrecken, aus Krebsen Scorpione; auch im Menschheitsbereiche kämen Metamorphosen vor wie Verwandlungen in Schweine, in Wehrwölfe, in Ohreulen (striges) und andre Vögel.

Auf diese kosmographischen Arbeiten Isidors stützt sich der angelsächsische Kirchenvater Beda da, wo auch er in ähnlicher Weise encyklopädische Uebersichten über die Erscheinungen des Naturganzen zu geben sucht. Insbesondere sein Buch „Von der Natur der Dinge," eine seiner frühesten Schriften, ist, wie schon die fast gleiche Kapitelzahl (51— dort 47) und die genau übereinstimmende Anordnung der Materien zeigt, lediglich eine Nachbildung des ebenso benannten Isidorschen Werks; gleichwie auch sein chronologisches Werkchen „Von den Zeiten" nebst dessen ausführlicherer Ueberarbeitung, dem Buche „Von der Zeitrechnung" den entsprechenden Isidorschen Abschnitten in jener Schrift und in den Etymologieen nachgebildet erscheinen. [90]) Aber als ein selbständigerer Forscher und genialerer Geist blieb der fromme Mönch von Gyrwy bei solchen bloßen Nachahmungen des gelehrten westgothischen Kirchenfürsten nicht stehen. Ihm erschlossen sich kraft seines unermüdlichen Fleißes in gelehrten Studien ältere und minder dürftige Hilfsmittel, insbesondere die Werke der vier großen lateinischen Kirchenväter, welche er ebenso reichlich als gewissenhaft auszubeuten bemüht war. Zu den Arbeiten aus seiner gereifteren Lebensperiode, in welchen er

sich über das von dem seichten westgothischen Compilator repräsentirte Maaß des Wissens hinaus fortgeschritten erweist, gehört insbesondere auch sein ausführlicher Commentar zu den 20 ersten Kapiteln des 1. B. Mose, oder wie der authentische Titel lautet: die vier Bücher „Zum Anfang der Genesis bis zu Isaacs Geburt und Ismaels Austreibung.“ Das erste Buch dieses Werks enthält die späteste altkirchliche Bearbeitung der Schöpfungs-, Paradieses- und Sündenfallserzählung (Gen. 1—3), der eine gewisse selbständige Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte unsres Gegenstandes zugesprochen werden muß. Jedenfalls erscheint ihr Einfluß anf die Anschauungs- und Lehrweise der Folgezeit als ein mindestens ebenso bedeutender und nachhaltig wirksamer, wie der des betr. Abschnitts in dem dogmatischen Werke von Beda's morgenländischem Zeitgenossen, dem Damascener. Das Werk trägt allerdings den Charakter einer Compilation aus den Genesiscommentaren Augustins, dem Hexaëmeron des Basilius und Ambrosius, und den hebräischen Quästionen des Hieronymus; ja hie und da, wo längere Stellen aus diesen Vorgängern ausgeschrieben werden, nähert es sich der Catenenform oder, da auf lange Strecken hin (besonders von Kap. 4 ab) Augustin die ausschließlich benutzte Quelle ist, der Gestalt eines bloßen Excerpts. Doch bethätigt Beda nicht selten ein selbständiges Urtheil, das mehrfach als gesünder denn dasjenige seiner Vorgänger gerühmt werden darf. Auch bereichert er das von diesen überkommene Repertoir exegetischer Bemerkungen mittelst zweckmäßig verwertheter Lesefrüchte oder mit Proben selbständiger Naturbeobachtung.

Die Entschiedenheit, womit er bei Erörterung der Lichterschaffung nach ihrem Verhältnisse zur Gestirnschöpfung die Annahme eines die Erde 24stündig umkreißenden Urlichts, woraus nachher die Sonne und Sterne hervorgebildet wurden, vertritt, zeugt von einer gewissenhaften Respectirung der Naturgesetze in ihrer unverbrüchlichen Geltung, wie man sie bei seinen ebengenannten Vorgängern vergeblich sucht. Die Emissions- und Contractionstheorie des Basilius kommt als etwaiges Mittel zur Erklärung des Lichtwechsels während der drei ersten

Tage für ihn überhaupt nicht mehr in Betracht. „Abend wurde, als das Licht nach Durchlaufung seiner Tagesbahn allgemach untergieng und zu den unteren Theilen der Welt hingieng, wie das jetzt im regelmäßigen Laufe der Sonne allnächtlich zu geschehen pflegt; und Morgen wurde, als eben dasselbe Licht allmählig wieder über die Erde emporstieg und den neuen Tag anhob." Die Annahme einer Benutzung Gregors von Nyssa oder des Areopagiten scheint, da keiner jener andren älteren Gewährsmänner diese Rotationslehre auch nur annähernd so klar und einleuchtend entwickelt, sich hier nahe genug zu legen. Da jedoch Beda bei der Dürftigkeit seiner Kenntniß der griechischen Sprache zum Lesen dieser Väter schwerlich befähigt war, so mag es hauptsächlich selbständiges Nachdenken, unter Benutzung mancher in seinen Hilfsmitteln sich ihm darbietenden Andeutungen gewesen sein, was ihm den Weg gezeigt hatte. Im Einklang mit der so entschiedenen Anerkennung der Realität eines zeitlichen Verlaufs der Schöpfung, wie sie in der angeführten Erklärung enthalten ist, bezieht er das schnelle Vorsichgehen (celeritas, velocitas) des Schöpfungsactes, das er allerdings behauptet, nur auf die Erschaffung von Himmel und Erde im Ganzen Gen. 1, 1, nicht auf die der einzelnen Creaturstufen. — Zum Erweis dessen, daß auch die nicht ausdrücklich im Hexaëmeron erwähnten Elemente der Luft und des Feuers eine Rolle beim Schöpfungswerke gespielt haben müßten, verweist er auf das reichliche Aufsteigen von Dünsten aus der feuchten, von der Sonne beschienenen Erde, sowie auf die ein fortwährendes Eingeschlossensein von Feuer im Erdinnern bezeugenden heißen Quellen und Geiser. Daß die erleuchtende Wirkung der Strahlen des neugeschaffenen Urlichts durch die den Erdball rings umgebenden Wasser bis zur Oberfläche der Erde selbst hindurchgedrungen sei, diese Annahme sucht er sich gleichfalls naturanalogisch vorstellig zu machen, durch Hinweisung darauf, daß Taucher in den Tiefen des Meeres durch Ausspeien von Oel das Wasser um sich her heller und durchsichtig zu machen wüßten, sowie durch Erinnerung an das weitere Ausgebreitetsein des noch nicht an tieferen Oertern gesammelten, darum also überall noch seichteren Meeres.

Die Wasser über der Veste, d. h. dem niederen sichtbaren Himmel mit den Gestirnen, denkt er im Anschlusse an Josephus, die Pseudoclementinen (Recogn. I, 27) und Hieronymus krystall- oder eisartig. Betreffs der Schwierigkeit, wie ihr Getragenwerden durch das Himmelsgewölbe möglich sei, verweist er ähnlich wie Ambrosius, auf die göttliche Allmacht, die auch schon des rothen Meeres und des Jordans Gewässer einst aufgethürmt stehen bleiben geheißen. Das Fehlen des segnenden: „Und Gott sah, daß es gut war" beim zweiten Tagewerke erklärt er im Anschlusse an Hieronymus aus der bösen Natur der Zweizahl als eines Symbols des Zwiespalts und des Gegensatzes der Geschlechter (vgl. oben K. 7.) — Mit Begeisterung erfaßt er die ephrämisch-basilianische Idee einer Erschaffung der Welt zur Frühlingszeit und, was damit zusammenhängt, des Menschen im Jünglingsalter. — Beim vierten Tagewerke legt er in seinen Angaben über Größen- und Umlaufsverhältnisse der Himmelskörper ziemliche Bewandertheit in astronomischem Wissen zu Tage; er weiß von Saturns angeblich 30jähriger, Jupiters 12jähriger, Mars' 2jähriger Umlaufszeit zu erzählen, deßgleichen vom Unterschiede des Sonnen- und Mondjahrs ꝛc. Wichtig ist hier jedenfalls die Zweifellosigkeit und dogmatische Bestimmtheit, womit er sich auf den Standpunkt der aristotelisch-ptolemäischen Ansichten vom Weltgebäude stellt, hierin über den betreffs dieses Punktes noch schwankenden Augustinus hinaus weit fortschreitend.

Bei Erläuterung der Menschenschöpfung und Paradiesesgeschichte folgt er den besonneneren und realistischer verfahrenden Auslegern; die spiritualistische Weise des Ambrosius vermeidet er. Ob das Paradies ostwärts und so hoch gelegen gewesen, daß die Gewässer der Sintfluth es nicht zu erreichen vermocht hätten (nach Ephräm, Chrysostomus u. A. — vgl. Buch II. A. 4), läßt er ungewiß („verum seu ibi, seu alibi, Deus noverit." etc.), betont aber die Nothwendigkeit, es als bestimmte Oertlichkeit auf der Erde zu suchen. Die 4 Flüsse deutet er wie Josephus und Hieronymus, doch mit einigen absonderlich confusen geographischen Näherbestimmungen; den

Phison oder Ganges läßt er auf dem Kaukasus, den Geon oder Nil „fern vom Berge Atlas, da die äußerste Grenze Afrika's nach Westen zu ist", entspringen. — Die Frage, warum dem Menschen nach seiner Erschaffung, bevor er gesündigt, Fische, Vögel und andre Thiere als Gegenstände der Beherrschung zugewiesen wurden, da ihm doch Gott zunächst offenbar nur Pflanzenkost zugedacht hatte, beantwortet er auf doppelte Weise. Einmal habe Gott den späteren Sündenfall vorausgesehen und daher mit weiser Vorsorge dem Menschen diese lebendigen Gehilfen und Stützen seiner Existenz von vornherein beigegeben. Sodann lese man — hier mochte er an Gregor von Tours, Cassian, Ruffin und andre Heiligenbiographen denken — daß oftmals Vögel und reißende oder giftige Thiere heiligen Dienern Gottes in der Wildniß Gehorsam bewiesen hätten, ohne ihnen zu schaden. Im Anschlusse daran kehrt aus Basilius, Ambrosius ꝛc. die Behauptung mit theilweise eigenthümlicher Wendung wieder: vor dem Falle des Menschen habe die Erde noch kein Giftkraut, nichts Ungesundes, keine unfruchtbaren Gewächse hervorgebracht; kein Wolf habe vor den Schafställen gelauert, keine Schlange Staub gefressen, sondern auch alle Thiere hätten einträchtig sich von Kräutern und Früchten der Bäume genährt. — Strebt er in dem Allem, so craß supranaturalistisch seine Vorstellungen großentheils lauten, doch unleugbar einer historisch-realistischen Fassung der biblischen Urgeschichte, unter möglichster Fernhaltung willkürlicher Allegorisirungen nach: so schließt er sich dagegen an die ambrosianisch-augustinische Typik der sechs Weltalter als Abbilder der sechs Schöpfungstage und des seligen Reichs der Vollendung als Gegenbildes des Schöpfungssabbaths mit Entschiedenheit an — eine Theorie, in welcher Isidorus, wie in so Vielem, sein unmittelbarer Vorgänger gewesen war und die auch in seinen oben genannten chronologischen Schriften und seiner Weltchronik eine bedeutsame Rolle spielt. Als Chronologe differirt er übrigens von Isidor darin, daß dieser die Zeitrechnung der Septuaginta, er dagegen die den Weltlauf zwischen Adam und Christus bedeutend mehr einengende Chronologie des

hebr. A. Ts. zu Grunde legt; eine natürlich nicht etwa naturwissenschaftlich (anthropologisch-historisch), sondern lediglich exegetisch-kritisch motivirte Meinungsverschiedenheit.

Die hohe Bedeutung, die man der schöpfungsgeschichtlichen Exegese Beda's im Mittelalter beilegte, erhellt aus der großen Zahl der ihr zu Theil gewordenen Nachahmungen, deren einige, von obscureren Verfassern herrührende ihm selbst fälschlicherweise zugeschrieben und unter seinen Werken mit überliefert worden sind. So ein zweiter ausführlicher Genesis-Commentar, ein Quästionen-Werk über den Oktateuch, eine Separatausgabe seiner Auslegung der drei ersten Kapitel der Genesis (mit einigen wenigen Abweichungen vom ächten Texte) unter dem Titel „Hexameron" (sic).[90]) — Mit den unser Gebiet betreffenden Schriften Augustins ists bekanntlich ähnlich ergangen. Von den beiden in älteren Ausgaben seiner Werke mit enthaltenen, aber deutlich pseudoaugustinischen Schriften, welche Beiträge zur Genesis-Exegese von einem gewissen selbstständigen Werthe enthalten, ist die eine, ein Quästionenwerk über das A. und N. Test., hauptsächlich nur wegen eines gewissen Anklanges an die s. g. Restitutionstheorie, den sie bei Erörterung von Gen. 1, 2 darbietet, bemerkenswerth. Als in mehrfacher Hinsicht belangreich verdient das Werk „Von den Wundern der h. Schrift" (De mirabilibus Scripturae Sacrae, ll. III.) hervorgehoben zu werden. Es rührt von einem älteren Zeitgenossen und theilweisen Geistesverwandten Bedas, einem der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts angehörigen Theologen Hiberniens her, den man den irländischen Augustin nennen kann, weil er in einigen charakteristischen Puncten, besonders auch in der Annahme einer Plötzlichkeit oder Zeitlosigkeit des Schöpfungsherganges nach Maaßgabe von Sir. 18, 1, sich als auf augustinischem Grunde stehend erweist. Die sechs Tage, lehrt er, bedeuten „nicht einen Wechsel der Zeiten, sondern eine Wechselfolge der Werke (non dierum alternationem, sed operum vicissitudinem); der Erzähler habe nachträglich in seiner Darstellung getheilt, was Gott ungetheilt auf Einmal vollbrachte." Auf Einzelheiten des Schöpfungsvorgangs geht er sonst

nicht näher ein, verweilt aber mit seinen eigenthümlich grübelnden Fragen und Bedenken etwas länger bei der Sündenfalls- und Sintfluthgeschichte, wo er einen Theil jener merkwürdigen evolutionistischen Ideen und Versuche zur theilweisen Natürlicherklärung biblischer Wundervorgänge entfaltet, wegen deren wir ihn weiter unten (K. 11) noch näher zu betrachten haben werden.[92])

---

10. Poetische Bearbeitungen der Schöpfungsgeschichte.

Einer Reihe altkirchlicher Poeten, die das Schöpfungsdogma theils episch erzählend, theils mehr lyrisch oder didaktisch behandelten, gilt es hier noch ein Kapitel zu widmen, das um der hervorragenden Bedeutung und des auch in domatischer Hinsicht geübten Einflusses einiger dieser Genesisdichter willen nicht ganz kurz wird sein können. Die Mehrzahl dieser altkirchlichen Vorläufer Vondels, Miltons und ten Kate's gehört der abendländisch-lateinischen Kirche an. Von den griechischen Dichtern unsres Zeitraums kommt nur Gregor von Nazianz als das kosmogonische Gebiet einigemal wenigstens berührender Sänger, sowie der ziemlich späte Georgius Pisides als Urheber einer eigentlichen Kosmogonie in Versen in Betracht.

In prosaisch-dogmatischer Lehrform hat Gregor der Nazianzener seine Ansicht von der Welt- und Menschenschöpfung, die derjenigen seiner kappadocischen Freunde und Zeitgenossen, des Basilius und des jüngeren Gregor, ganz nahe steht, in einigen seiner Reden, besonders der 38. und der 44., entwickelt. Eine entschieden trinitarische Fassung des schöpferischen Thuns Gottes und eine Darstellung des Menschen als mikrokosmischen Einheitspunktes der sinnlichen und der geistigen Welt treten darin vorzugsweise charakteristisch hervor. Eben diese Charakteristika seiner Schöpfungslehre finden sich in zweien seiner Gedichte in Kürze poetisch wiedergegeben. Jene Zusammenstellung von acht hexametrischen Gedichten, welche den Gesammttitel

„Arkana oder von den Principien (περὶ ἀρχῶν)“ führt, schildert zuerst die drei göttlichen Principien des Vaters, Sohns und Geistes, handelt dann, in einer 4. Abtheilung, von der Welt, weiterhin von Gottes Vorsehung, von den geschaffenen Geistern, von der Seele des Menschen, sowie endlich von den beiden Testamenten und der Ankunft Christi. Die kosmologisch-kosmogonische Abtheilung bestreitet in Kürze die falschen Weltentstehungslehren heidnischer Philosophen wie Plato, Aristoteles, die Stoiker; beantwortet dann die Frage, was der Dreieinige vor Erschaffung der Welt gethan, durch Hinweisung auf seine Herrlichkeit, die er da angeschaut und auf den Weltplan, über den er nachgedacht habe, und vergleicht schließlich die beiden Arten gottbildlicher Geschöpfe, die zuerst geschaffenen himmelbewohnenden Engel und die erdbewohnenden Menschen. Beider weites Geschiedensein voneinander solle dazu dienen, daß die freie Entwicklung der Menschen zum Ziele der seligen Gottesgemeinschaft durch allzugroße Nähe der bereits seligen Engel nicht gestört werde. Die Menschenschöpfung und menschliche Natur speciell behandelt theils das vorletzte Gedicht dieses Cyklus: „Von der Seele,“ — mit Polemik wider die pythagoräisch-platonische Seelenwanderungslehre und mit kurzer Wiedergabe des biblischen Sündenfallberichts, sowie ein besonderes längeres Gedicht, die düster schwermüthige Elegie Carm. XIII: Von der Natur des Menschen, die übrigens wesentlich nur eine Schilderung des Elends und der Vergänglichkeit der sündigen Menschen bietet. Hervorragender poetischer Werth kann höchstens diesem letzteren Gedichte beigelegt werden.[93])

Georgius der Pisidier, ein unter Kaiser Heraklius um 630 als Diakon und Archivar (Chartophylax) der großen Kirche zu Constantinopel lebender Dichter, hat in jambischen Versen die schöpferische und Weltregierungsthätigkeit Gottes ausführlich besungen, und zwar auf chalcedonensisch orthodoxem Standpunkte, unter Bekämpfung der monophysitischen und tritheistischen Ansichten des Johannes Philoponus. Das Gedicht „Hexaëmeron“ oder „Kosmurgia“ betitelt, soll nach des Suidas Angabe 3000 jambische Senare gezählt haben. Es

besteht aber dermalen, — in Folge eines Reductionsverfahrens, wodurch mehrfach auch der Zusammenhang gestört und mit mehr oder minder fühlbaren Lücken unterbrochen worden ist, — bloß noch aus 1879 Versen jener Art. Aus der Polemik wider den Philoponus, der mittelst pseudonymer Bezeichnung als „Proklos der Sophist" eingeführt erscheint, hat die kürzende Thätigkeit des Epitomators offenbar auch manches Charakteristische weggelassen.[94]) Jedenfalls findet sich nichts in dem Gedichte, das sich gegen die von Philoponus in seinen 7 Büchern von der Weltschöpfung vorgetragenen Ansichten kehrte. Wie es dermalen vorliegt, zeigt es überhaupt der Beziehungen auf das mosaische Sechstagewerk und dessen Auslegung nur wenige. Die schwülstige Eleganz seiner Verse verherrlicht fast mehr die Weltregierung und Vorsehung, als das welterschaffende Thun Gottes, und von einer Anordnung des Stoffs nach dem stetig aufsteigenden Stufengange des mosaischen Schöpfungsberichts ist jetzt wenigstens nichts mehr wahrzunehmen.

An die vorläufigen Auseinandersetzungen mit dem bekämpften Gegner Pseudoproklus in den ersten 70 Versen schließt sich eine dreifache descriptive Ausführung: eine Schilderung der Himmels- und Lufterscheinungen (V. 70—612), des Menschen (613—882) und der Pflanzen- und Thierwelt (883—1637). Diesen hie und da mit orthodoxer Polemik, z. B. wider den „frechen Mythographen Porphyrius" (1045 ff.) und wider die Manichäer (1365 ff., 1412 ff.) durchsetzten Naturgemälden schließt sich ein längerer Epilog an, enthaltend Gebete zur h. Dreieinigkeit und zu Christo, eine kurze ziemlich vollständige Aufzählung der Wunder Christi, sowie Fürbitten des Patriarchen Sergius und des Dichters selber für den Kaiser Heraklius und dessen siegreich aus dem Kriege mit den Persern heimkehrendes Heer. Einiges in den naturschildernden Partieen zeugt von Sinn für Naturschönheiten und poetischer Eleganz der Darstellung. So in dem uranologisch-meteorologischen Abschnitte eine Schilderung des Wechsels der Jahreszeiten, der mit einem Reigen tanzender Jungfrauen verglichen wird. Der günstige Eindruck, den

diese Parallele gewährt, wird freilich gestört durch das später sich anschließende pomphaft überladene Bild der göttlichen Lenkung eines Viergespannes, an welchem die vier Elemente den Wagen selbst, die Jahreszeiten aber die Rosselenker bilden, ꝛc. (266 ff. 322 ff.) Was sonst an schönen Beschreibungen von Wundern der Elementarschöpfung wie Meereswogen, Stürme, Blitze, Wolken, Schnee, Hagel ꝛc. geboten wird, erinnert theils an Basilius den Großen, theils ans Buch Hiob. Das basilianische Hexaëmeron erscheint auch in seinen der Thierschilderung und der Aufzählung heilkräftiger Kräuter und sonstiger Heilmittel gewidmeten Abschnitten mehrfach durch den Dichter ausgebeutet. Hiebei erweitert derselbe die Schilderungen seines Vorbilds auf manchen Punkten. Namentlich fügt er eine Reihe üppiger symbolisch-mythischer Thieranekdoten hinzu, die theilweise in der Manier des Pseudo-Eustathius gehalten sind und vielleicht wiederum von diesem benutzt und nachgeahmt wurden, so daß demnach Pisides in dieser Hinsicht als ein Mittelglied zwischen jenen beiden Hexaëmeron-Erklärern zu gelten hätte.

Der classische Boden und vorzugsweise fruchtbare Heerd altkirchlicher Hexaëmeron-Dichtungen ist das lateinische Abendland. Hier läßt sich fast fragen, welcher bedeutendere Dichter sich nicht an der Verherrlichung der Schöpfungsgeschichte versucht habe. Die Besten haben hier mehrfach ihr Bestes an unsren Gegenstand gewendet. Auch der geniale Spanier Prudentius († um 408) hat, dem schwerlich anzufechtenden Zeugnisse des Gennadius zufolge, außer der Hamartigenie oder dem Ursprung des Bösen (einer übrigens wesentlich polemisch-didaktischen, nicht historischen oder biblisch-epischen Dichtung) „die Schöpfung der Welt bis zum Urstand und Falle des ersten Menschen“ in einem „Exaemeron“ betitelten Gedichte besungen. Wenn der begabteste Dichter der späteren Zeit, Venantius Fortunatus von Poitiers († 600) uns nichts Poetisches über kosmogonische Stoffe hinterlassen hat, so erklärt sich dieß nicht etwa aus einem Mangel an Natursinn oder an Begabung für naturschildernde Dichtung — auf welchem Felde er vielmehr einiges Ausgezeichnete ge-

leistet hat, besonders in seiner Beschreibung des Gartens der Königin Ultrogotho, in seinen Schilderungen des Frühlings, der Ufer des Moselflusses ꝛc. —, sondern daraus, daß er wesentlich Gelegenheitsdichter war und, wie dieß auch bei seinen mit Recht bewunderten Hymnen zur Verherrlichung des Kreuzes der Fall ist, fast ausschließlich durch Motive der unmittelbaren Gegenwart zu seinen Schöpfungen inspirirt wurde.

Die älteste auf uns gekommene lateinische Genesisdichtung ist die des spanischen Presbyters Juvencus (Cajus Vettius Aquilinus) zur Zeit Constantins d. Großen. Er ist gleicherweise für Milton wie für den Sänger der Messiade vorbildlich geworden; doch ist seine „Evangelische Geschichte“ (in 4 Büchern) anerkanntermaaßen das bedeutendere sowie das allein vom Verdachte möglichen Untergeschobenseins freie seiner Werke. Die seit dem vor. Jahrhdt. unter seinem Namen herausgegebene, die sämmtlichen 50 Kapitel der Genesis behandelnde hexametrische Versification der Ur- und Patriarchengeschichte ist wesentlich nur Umsetzung der biblischen Prosa in Verse und trägt kraft ihrer alle freieren Ausmalungen und Abschweifungen grundsätzlich vermeidenden Kürze vielfach das Gepräge einer zierlichen Verskünstelei. Das 1. Kapitel oder Hexaëmeron im engeren Sinne hat nur 31 Hexameter gewidmet bekommen; dieselben lassen übrigens einige eigenthümliche Anschauungen des Dichters mit hinreichender Deutlichkeit hervortreten. So geben der neu erschaffenen Himmelsveste aufsteigende Nebel ein weißliches Aussehen (v. 8. Condidit albentem nebulis nascentibus axem); von Winden bewegte Gefilde der Erde lassen blumentragende Gewächse emporsprießen (v. 13: Florea ventosis consurgunt germina campis); in die thierische Brust Adams haucht der Schöpfer seinen Odem ein (v. 31: Inspirat brutum divino a pectore pectus). Auch die Behandlung des Paradieses und Sündenfalls weist mehrere derartige Idiotismen auf. Den Schlaf läßt Gott auf Adam fallen, damit die Bildung des Weibes aus seiner Rippe ihm gelindere Schmerzen bereite (v. 35: Mollius ut vulsa formetur femina costa); die Schlange verheißt

der Eva als Frucht des angerathnen Genusses vom Erkenntnißbaum Rückkehr des goldnen Zeitalters (v. 80: Aureus astrigero redibit cardine mundus); der Zustand der Protoplasten vor dem Falle wird als eine Nacht geistiger Blindheit und Unwissenheit dargestellt (v. 70: Nec minus interea coecos nox alta tenebat, etc.), die Wirkung des Apfelbisses demgemäß als Verscheuchung dieser Nacht und Hellewerden ihrer Augen (v. 87 s.: Quod simul ac sumpsit, detersa nocte, nitentes Emicuere oculi, mundo splendente, sereni etc.). Originell ist es auch, daß die Bekleidung der Gefallenen mit Thierfellen erst nach ihrer Austreibung aus dem Garten erfolgt, und zwar zum Schutze wider die Kälte (133: — pigro ne frigore membra rigerent), ferner daß der Cherub als eine Art von Waberlohe um das Paradies her dargestellt wird, und — um noch aus dem Späteren ein charakteristisches Moment hervorzuheben —, daß die Kunst der Metallbereitung, das „Schmieden des weichgemachten Eisens", nicht von Thubalkain, sondern erst von Noahs 3 Söhnen erfunden wird (v. 226 ss.).

Als ältester lyrischer Sänger des Schöpfungswerkes im Abendlande würde Ambrosius gelten müssen, wenn die ihm beigelegten, dem Stufengange des Sechstagewerks gemäß geordneten 7 Hymnen über die Schöpfung (Lucis creator optime — Immensi coeli conditor — Telluris ingens conditor — Coeli Deus sanctissime — Magnae Deus potentia — Plasmator hominis Deus — Deus creator omnium) als sämmtlich von ihm herrührend anerkannt werden könnten. Aber nur das letzte dieser Lieder, ein schönes Abendlied, dem eine specielle Beziehung auf die göttliche Sabbathruhe nach dem Sechstagewerk keineswegs zukommt, gehört laut Augustins Zeugniß in B. IX seiner Confessionen zu den 12 in der Regel als ächt-ambrosianisch angenommenen Hymnen. Die übrigen verrathen späteren Ursprung; ihre Zusammenstellung zu einem kosmogonischen Ganzen gehört wohl erst dem Mittelalter an.

An den Namen eines andren großen Kirchenlehrers des 4. Jahrhunderts, des Hilarius von Pictavium, hat sich ein kurzes hexa-

metrisches Gedicht Genesis oder Metrum in Genesin angelehnt, das eher schon als von diesem älteren, von einem jüngeren Hilarius, dem Metropoliten von Arles († 449) herrühren könnte, denn es ist einem „Papste Leo“, also anscheinend Leo dem Großen, dem Zeitgenossen dieses Arelatensers, gewidmet. Doch wird sein Herrühren auch von diesem jüngeren Hilarius mit triftigen Gründen bezweifelt; dem 5. Jahrhundert aber scheint es immerhin anzugehören. Trotz seiner Kürze ist es reich an bemerkenswerthen Eigenthümlichkeiten. Die Haltung des Dichters gegenüber dem Lehrgehalt und Gedankengang des mosaischen Textes ist eine so freie, daß sie fast heterodox genannt werden muß. Die im Chaos verborgene Lebenskraft nennt er Gott selbst (.... Deus intus agebat Corporibus tectis mixtus, secreta potestas). Das zweite und einen Theil des dritten Tagewerks, nemlich die Schöpfung von Atmosphäre und Ocean rückt er vor die Lichtschöpfung, verbindet dagegen mit dieser unmittelbar die Bildung der einzelnen Himmelslichter oder das 4. Tagewerk. Dann erst folgt die Erschaffung der Berge, Thäler und Flüsse nebst der Pflanzenschöpfung; ferner die Thierschöpfung, bei welcher jedoch die vierfüßigen Landthiere den Kriechthieren sowie den Vögeln vorangehen, während der Wasserthiere überhaupt nicht gedacht wird. Die Menschenschöpfung wird biblisch-orthodox beschrieben; doch wird der neugeschaffne Mensch angeredet: „O felix animal, summi cui dextra Tonantis Est pater“ .... und ihm für den Fall des Beharrens ohne Sünde verheißen, daß er „göttlichen Wesens“ (numen) werden solle. Der unter Anlehnung an die bekannte Ovidische Schilderung beschriebenen aufrechten Leibesgestalt und creaturbeherrschenden Würde des gottbildlichen Menschen wird der Bericht von der Einhauchung göttlichen Lebensodems (Gen. 2, 7) seltsamer Weise erst nachgebracht; als ob der göttliche Geist oder Odem zum göttlichen Ebenbilde erst nachträglich hinzugekommen wäre. Als verderbliche Folgen des Sündenfalles werden zwar Kälte, Regen, Stürme, Hagelwetter, Gewitter und derartige Landplagen, aber nicht die Austreibung der Stammeltern aus ihrem paradiesischen Ursitze genannt. Eine kurze Hin-

weisung auf das die verderbte Erde heimsuchende läuternde Gottesgericht der Sintfluth beschließt das Ganze.[95])

Von dem Nordafrikaner Blossius Aemilius Dracontius um 490 besitzen wir ein, wie es scheint, dem Vandalenkönige Gunthamund gewidmetes und zu diesem Zwecke von einer Dedication in Distichen begleitetes episches Gedicht „Von Gott", das vom 116. seiner 754 Hexameter ab hauptsächlich eine freie Reproduktion der biblischen Kosmogonie und Hamartigenie darstellt. Es tritt, was dichterischen Schwung der Gedanken und elegante Schilderungsgabe betrifft, neben den Leistungen jener älteren spanischen Poeten, des Prudentius und Juvencus, nicht allzusehr in Schatten. Mit der Pflanzenschöpfung am dritten Tage verbindet es sogleich die Entstehung des Paradieses; doch wird ein Theil von dessen Naturwundern, darunter auch die kostbaren Gewürzpflanzen des Gartens, Balsam, Zimmt, Amomum rc., noch beim sechsten Tagewerke nachgebracht, nemlich zwischen den Abschluß der Thierschöpfung und die Menschenschöpfung eingeschoben. Bei Betrachtung der Thierschöpfung begegnet man, neben der Erwähnung bergegroßer Bestien, einer diesem Dichter ausschließlich eigenen Reflexion über die giftigen und reißenden Thiere: die Schädlichkeit derselben sei, gleich den verheerenden Wirkungen sonstiger Naturgewalten, keine immerwährende und absolute, sondern eine auf gewisse Räume und Zeiten beschränkte, so daß man ihr entrinnen könne:

> Nicht zur selbigen Zeit kommt das, was schädlich genannt wird;
> Nicht stets wüthet der Leu; des giftigen Scorpions Stachel
> Droht nicht beständig den Tod, nicht überall lauert die Viper.
> Ewig nicht wüthet die Woge des Meeres, es sengt nicht beständig
> Tödtend der Sonne Strahl: zu Zeiten wird linder die Hitze,
> Lieblich gedämpft durch des Meeres Luft in weitem Bereiche, rc.

Mit spanischer Gluth, fast wollüstig und weichlich, wird der Liebreiz des neu erschaffenen ersten Menschenpaares (des „juvenis" und der „puella") geschildert. In der Sündenfall-Erzählung findet man, behufs Hervorhebung der Thorheit des Versuches der Gefallenen, sich vor Gott verstecken zu wollen, eine fast 40 Verse lange Be-

trachtung über die Allwissenheit und Präscienz Gottes eingeschoben; dabei wird etwas sonderbar weit vom eigentlichen Gegenstande der Darstellung abgeschweift. Selbst Menschen, wie Landleute, Psyllen, Aerzte, Sterndeuter vermöchten die Zukunft vorauszusehen; Thiere, wie z. B. Spinnen, Ameisen, Frösche, Schwalben, Raben, Hirsche, zeigten prophetisches Vermögen; wie vielmehr müsse vor Gottes Augen Alles klar aufgedeckt daliegen ꝛc. Die Beschreibung des Looses der aus dem Paradiese Verjagten lauft aus in eine ausführliche analogische Beweisführung für die einstige Auferweckung der Menschen vom Tode, wobei auf die jährliche Erneuerung des Grüns der Saatfelder, auf die sich häutenden Schlangen, die ihr Geweih zeitweilig abwerfenden und verjüngenden Hirsche, die ihr Gefieder wechselnden Vögel, den Phönix, die wechselnden Gestalten der Himmelslichter ꝛc. als auf tröstliche Bürgschaften und Vorbilder der einstigen Palingenesie verwiesen wird. — Den durch nachlässige Abschreiber frühzeitig verderbten Text des Gedichtes emendirte im 7. Jahrhdt. auf den Wunsch des westgothischen Königs Chindasuinth Erzbischof Eugen III. von Toledo († 658), der auch einige eigne Verse hinzufügte, eine ganz kurze Recapitulation des Schöpfungsverlaufes nebst typologischen Betrachtungen über die sieben (Solonischen) Lebensalter des Menschen und die sieben Weltalter des Gottesreiches als Abbilder der Schöpfungswoche enthaltend.

Die umfangreichsten lateinischen Genesisdichtungen aus altkirchlicher Zeit verdanken wir zweien südgallischen Poeten des 5. und angehenden 6. Jahrhunderts, dem massiliensischen Rhetor Marius Victor und dem berühmten Primas des burgundischen Reiches Erzbischof Avitus von Vienna. Von einem dritten, ebenderselben theologischen Schule und Zeit angehörigen Hexaëmeron-Dichter, dem Salvianus († um 495), ist uns nur die Nachricht, daß auch er ein Gedicht ähnlichen Inhalts verfaßt habe, nicht das betr. Gedicht selbst überliefert.

Claudius Marius Victor (auch Victorinus) aus Massilia, gest. gegen 450, also ein Zeitgenosse des Dracontius, hat den

Inhalt ungefähr des ersten Drittels der Genesis, bis zur Zerstörung von Sodom und Gomorrha, in dreien seinem Sohne Antherius oder Anthereus gewidmeten Büchern hexametrisch versificirt. Der classisch gebildete, auf Eleganz der Darstellung sorgfältig bedachte Lehrer der Beredtsamkeit läßt sich darin, bei etwas zurücktretendem theologisch-speculativem Elemente, überall vorzugsweise wahrnehmen. Nicht wenige seiner Bezeichnungen biblischer Namen und Begriffe gemahnen an die jeglichen Barbarismus mit lächerlicher Aengstlichkeit scheuenden Sprachkünsteleien der Humanisten des 16. Jahrhunderts wie Petr. Bembus, Castellio ꝛc. So heißt gleich im Vorworte der Teufel „— niedergestürzt vom hohen Olymp mit des Frevels Genossen." Gott wird mehrere Male als „rector Olympi" bezeichnet; das Paradies heißt einmal ein „weithin fruchtbares Tempe" (longe pinguia Tempe); beim babylonischen Thurmbau versammelt Gott durch den Ruf seiner himmlischen Stimme den „Senat der Engel" (Tum Pater omnipotens coelesti voce senatum Congregat angelicum, etc.) Lästig wird dieses Haschen nach classischer Eleganz des Ausdrucks übrigens nicht. Die Dichtung trägt doch auch einen streng biblischen Charakter; ja selbst die im Vergleiche mit Dracontius, Pseudohilarius u. A. nur geringfügigen Abweichungen vom Schrifttexte (Mutata quaedam serie transmissa referre, etc.), die er sich gestattet, glaubt der auf Wahrung seines orthodoxen Namens ängstlich bedachte Poet einmal entschuldigen zu müssen. — Er folgt der dogmatisch-exegetischen Tradition der augustinischen Schule, aber offenbar als Vertreter jenes milderen Augustinismus, den die massiliensische Theologie seines Jahrhunderts überhaupt cultivirte. Der dreieinige Gott hat nach den Eingangsversen des I. (die Kapitel 1—3 der Genesis behandelnden) Buchs allerdings — —

> „Alles zumal erzeugt; doch nachmals formte er ordnend
> Die des Schmucks bedürfende ungestaltige Masse,
> Und hieß wohlgefüget den Lauf der Zeiten sich ordnen."

Beim zweiten Tagewerke wirft er die Frage auf, ob wohl das als eis- oder krystallartig (nach Hieronymus) geschilderte Firmament

dazu bestimmt sei, die große Hitze der Aetherregion als ein „kühlendes Schirmdach“ von der Erde abzuhalten? Aehnlich wie Augustin will er jedoch eine bestimmte Entscheidung betreffs der hier möglichen Meinungen nicht treffen und der göttlichen Allmacht und Weisheit keine nach kurzsichtiger irdischer Erkenntniß bemessenen Schranken setzen. Auch die, welche die Möglichkeit jener oberhimmlischen Gewässer bezweifelten, müßten doch immerhin an das große Grundwunder, das freie Hangen der Welt im Raume kraft göttlicher Allmacht glauben. — Beim vierten Tagewerke wird die Erschaffung der Sonne als Concentration oder Condensation eines früher vorhandenen Urlichts beschrieben; beim fünften das Entstehen beider, der Fische wie der Vögel, aus dem gemeinsamen Urheerde des Wassers gelehrt und näher dahin bestimmt, daß die letzteren allmählig (sensim) statt wie zuerst im Wasser, so alsdann im leichteren Elemente der Luft schwimmen gelernt hätten. Erscheint hier der Dichter in gewisser Weise als ein Vorläufer Lamarcks (s. das folg. Kap.), so in den späteren, auf die Folgen des Sündenfalles bezüglichen Schilderungen als Anticipator mancher geistreichen Speculationen unsrer modernen prähistorischen Anthropologen, wie Lubbock, Tylor, Caspari. Nach einer ziemlich phantasiereichen, aber doch biblisch normirten (und nur in der Behauptung seines Gelegenseins an einem „höheren Orte“, editiore loco, über die Angaben des Schrifttextes mythisch hinausschweifenden) Beschreibung des Paradieses und nach Erzählung der Sündenfallgeschichte wird bei den gewaltigen Wirkungen des strafrichterlichen Fluches Gottes eingehend verweilt. Himmel, Meer und Erde erzittern, die letztere thut ihre Klüfte weit aus; ein Sturmwind bewegt die Wipfel der Bäume des Gartens oder heiligen Haines und — treibt die von gewaltiger Windsbraut erfaßten Schuldigen hinaus (Continuo sacris iussos decedere lucis Expellunt venti, nemoris quos silva profundi Concitat, atque illos libranti turbine nexos Aura vehens, sacra Paradisi a sede repellit). Nun folgt eine, zu Anfang des II. Buches mit vieler Liebe ausgemalte Schilderung nicht bloß von

der Hilflosigkeit und dem Elende, sondern auch von der barbarischen Roheit der Ausgetriebenen, auf der unbebauten Erde Umherirrenden. Ein inbrünstiges Gebet Adams um Hilfe zum unsichtbaren Schöpfer folgt. Da raschelt eine böse Schlange neben Eva im Grase; wie Adam auf des Weibes Rath dem rasch unter einen Felsen schlüpfenden Reptil einen Stein nachwirft, da sprüht den Ueberraschten plötzlich aus dem vom Stein getroffenen Felsen ein Feuerfunke entgegen, der durch Entzündung des umgebenden dürren Grases alsbald einen Waldbrand erzeugt. Das sich mächtig entwickelnde Feuer lehrt das erschreckte, aber rasch von den wohlthätigen Wirkungen des Ereignisses Nutzen ziehende Paar sofort sogar derartige Dinge, wie die Schmelzung von Gold, Silber und Erz durch heftige Gluthen! — Die merkwürdige, wohl unter Mitbenutzung einer Schilderung bei Lucrez (B. V, 930 ff.) entstandene christliche Version der Prometheussage involvirt das Kühnste, was der Dichter sich gestattet hat. Alles Folgende bis zur Sintfluth, sowie das weiterhin im III. Buche über die Patriarchengeschichte bis zu Sodoms Untergang Erzählte, gibt wieder einen ziemlich strengen, stellenweise fast nüchternen Anschluß an den biblischen Text zu erkennen.

Von den fünf Büchern „Geistlicher Geschichte" (Poematum de spiritalis historiae gestis ll. V.) des Alcimus Ecdicius Avitus († 523) sind die vier ersten, auf Schöpfung, Sündenfall, Gottes Strafurtheil und Sintfluth bezüglichen ganz ähnlichen Inhalts, wie Victor's Dichtung, aus der einiges Charakteristische nachahmend in sie herübergenommen erscheint. Doch wiegt in ihnen das theologische, im Geiste Augustins mystisch reflectirende Element über das sprachkünstlerisch rhetorisirende vor. Dabei behandelt der Dichter sein Thema wesentlich nur unter anthropologischem Gesichtspuncte; die Kosmogonie ist ihm sichtlich Nebensache. In bloß 30 Hexametern also mit ähnlicher summarischer Kürze wie bei Juvencus, wird Eingangs des 1. Buchs die Schöpfungsgeschichte behandelt, ohne genaueren Anschluß an die biblische Ordnung der Tagewerke, von welchen, ähnlich wie bei Pseudo-Hilarius, das erste mit dem vierten

combinirt und die erste Hälfte des sechsten, die Landthier-Schöpfung, vor das fünfte, die Wasser- und Luftthier-Schöpfung gestellt wird. Erst von der Erschaffung Adams an wird die Darstellung ausführlich. Wie ein Wachs- oder Gyps-Modelleur formt der Schöpfer die Organe des Leibes aus irdischer Materie. Interessant ist hierbei das über die Bildung der Lunge Bemerkte, die als einerseits der Leber, andrerseits der Milz Luft und Leben zuführend beschrieben wird. Bei Eva's Bildung aus des schlafenden Adams Seite wird typisch-prophetisch auf das heilende und segnende Hervorströmen von Wasser und Blut aus der Seite des am Kreuze den Todesschlaf schlafenden anderen Adams Christus hingewiesen. Wie des ersten Adams Schlaf der aus seinem Bein und Fleisch gebildeten irdischen Lebensmutter das Dasein gab, so Christi Todesschlaf und zerstochene Seite der aus Wasser und Blut sacramentlich gezeugten Kirche als der geistlichen Mutter der Lebendigen. Von Avitus, dem übrigens Augustin (De Gen. c. Manich. III, 24; Civ. D. XXII, 17) als Urheber dieser typisch-allegorischen Idee vorausgegangen war, geht dieselbe zu Gregor dem Großen (Homil. in Ezech. I, 6), zu Isidor, Beda und Amastasius Sinaita über, um weiterhin ein stehendes Ingrediens der mystischen Auslegungsliteratur des Mittelalters, ja durch Petrus Lombardus förmlich dogmatisirt zu werden. — Eine blühende Schilderung des Paradieses, als der von ewigem Frühling umfahenen wunderreichen Wohnstätte der ersten Menschen, beschließt den 1. Gesang. Der im 2. Buche gegebnen ausführlichen Betrachtung der Sündenfallsgeschichte, die sich besonders durch die anschauliche Lebendigkeit ihrer Schilderung des Apfelbisses der Eva auszeichnet, reiht sich, um die sträfliche Neugier und den lüsternen Vorwitz des Weibes als Hauptursache des Falles eindringlich hervorzuheben, eine gegenbildliche Parallele aus der späteren Zeit an: die Geschichte von Lots Weib beim Gerichte über Sodom, die nemliche, womit Marius Victor sein urgeschichtliches Epos beschloß. Weiter noch greifen die typisch parallelisirenden Betrachtungen des Dichters in den folgenden Büchern. So wird im 3. Gesange („Von Gottes

Urtheilsspruche", De sententia Dei) das unwiderbringliche Verlorensein des Glückes der aus dem Garten Vertriebnen und das hilflose Elend ihrer Lage durch das neutestamentliche Beispiel des um seiner Härte wider den Lazarus willen für immer den Qualen des Höllenfeuers überantworteten reichen Mannes illustrirt. Bei der im 4. Buche geschilderten Fluthgeschichte ist es der Engel Gabriel, der dem Noah — dem einzigen frommen „Heros" inmitten eines entarteten Geschlechts gottloser „Giganten" — den Befehl zum Bau der rettenden Arche überbringt. Die Arche ihrerseits wird als Typus der durch die wilden Gewässer der Welt hindurch geretteten Kirche, der Regenbogen aber als Vorbild des Erlösers mit seiner gottmenschlichen, himmlisch-irdischen Natur dargestellt. Ein 5. und letzter Gesang erzählt noch, unter ähnlichen typologischen Anspielungen, die Geschichte vom Auszuge der Kinder Israel aus Aegypten und vom Untergange Pharao's im rothen Meere. Die hervorragende praktisch-kirchliche Stellung und theologische Bedeutung des Avitus hat auch dieser seiner poetischen Arbeit größeres Ansehen und weitergreifenden Einfluß verschafft, als dem seinem dichterischen Werthe nach ihr theilweise vielleicht vorzuziehenden, jedenfalls origineller, aber in der späteren kirchlichen Literatur minder beachteten Gedichte des Marius Victor.[96])

Von den theologischen Vertretern der ausgehenden altkirchlichen Zeit hat auch Beda Venerabilis eine kurze Versification der Schöpfungsgeschichte: „Von allen Werken Gottes" (De universis Dei operibus) hinterlassen, 115 jambische Zeilen ohne besonderen poetischen Werth, eine freie Reproduction des Inhalts von Gen. 1 bietend. Als Probe mögen einige der ersten Zeilen hier stehen:

„Zuerst hat Gott des Himmels Rund
Gegründet und der Erde Wucht.
Doch deckt' des Abgrunds Tiefe noch
Mit Finsterniß die Erde zu.
Sechs Tage, nach der Zeiten Zahl,
Die dann die Welt durchlief, braucht' er
Zu schmücken hoch des Himmels Bau,
Die Erde und die ganze Welt.

Am ersten Tag die Finsterniß
Vom Erdenrund verscheuchte Er;
Die Wasser, die es deckten noch,
Des Lichtes Klarheit übergoß," rc.

Von ungleich größerer Bedeutung sind die dem Landsmann und älteren Zeitgenossen Beda's, dem berühmten northumbrischen Dichtermönche Kädmon, beigelegten Proben einer stabreimenden angelsächsischen Verdolmetschung der Genesis. Dieselben gehören aber nicht bloß ihrer für eine Reihe ähnlicher Producte des mittelalterlich-germanischen Sprach- und Literaturgebiets vorbildlich gewordnen sprachlichen Form nach, sondern vielleicht auch ihrer Entstehungszeit nach (was wenigstens den jetzt vorliegenden Text betrifft) erst dem Mittelalter an, weßhalb wir ihre Betrachtung bis zum folgenden Buche aufsparen.

---

11. Schluß. — Evolutionistische Anklänge in der altkirchlichen Schöpfungsliteratur. Die Kirchenväter und der Darwinismus.

Ziehen wir aus unsrer Uebersicht über die kosmogonischen Vorstellungen der Väter das Endergebniß, so erscheint unsre Gesammtcharakteristik der betrachteten Periode als einer Zeit des vorherrschenden Philonismus gewiß gerechtfertigt. Der allegorischen Willkürexegese der philonisch-origenistischen Schule entziehen sich nur Wenige, und diesen Wenigen gelingt es nur unvollständig, der abstract-spiritualistischen Consequenzen sich zu entschlagen, welche der verkehrten Methode anhaften. Gegen das bedenklichste Extrem des allesverflüchtigenden Spiritualismus und einseitigen Supranaturalismus, die von so gewaltigen Autoritäten wie Origenes und Augustin gestützte Simultanschöpfungslehre, erheben nur Wenige einen kräftigen Protest. Mehrere der factisch damit Nichteinverstandenen zeigen keinerlei klares Bewußtsein um ihren Dissensus. Daß im Abend-

lande das verführerische Dogma noch jenseits Gregor dem Großen, dem sich vorsichtig von ihm Lossagenden, einzelne Liebhaber behielt, lehren die Beispiele des Pseudo-Eucherius und des irländischen Pseudoaugustin (K. 8 u. 9).

Trotz dieser im Allgemeinen stark vorherrschenden Neigung zu einer schroff supranaturalistischen Fassung des Schöpfungsbegriffs, fehlt es schon in der hier betrachteten Periode nicht ganz an Beispielen eines gewissen Ringens nach naturgesetzlichem Verständnisse wenn nicht des Schöpfungsactes im Ganzen doch einzelner Momente desselben. Man hat neuerdings mehrfach von Vorläufern des Darwinismus, von Vertretern organisch-entwicklungsgeschichtlicher Ansichten innerhalb der patristischen Literatur geredet. Wie man schon antike Philosophen der frühhellenischen Zeit, den Anaximander und Empedokles — jenen mit einem gewissen Rechte, diesen ziemlich gezwungener und gewaltsamer Weise — als eine Art von „Darwinianern vor Darwin" darzustellen versucht hat, ähnlich, wenn auch in bedingterer Weise, auch mehrere der bedeutenderen Väter der Kirche. Sowohl auf darwinistischer Seite ist dieß geschehen, um dem Descendenzprincip eine möglichst große Zahl halber und ganzer, bewußter und unbewußter Anhänger aus allen Jahrhunderten zuzuführen, als im kirchlich-apologetischen Interesse, um die älteren Vertreter der christlichen Weltansicht als keineswegs so ganz „auf den Kopf gefallen", vielmehr als die rationellen Anschauungen unsrer Zeit mehrfach anticipirend zu erweisen.[97]) Wollte man nun jene Begriffe von Evolutionismus u. dergl. in ihrem strengen und eigentlichen Sinne nehmen, so würde man jedenfalls sehr Uebertriebenes behaupten, wenn man sie irgend einem der Väter zuzuschreiben wagte. Statt einer Schöpfung durch Gottes freien Machtwillen ein Sich-entwickeln der Creaturstufen auf rein mechanischem Wege lehren, der absoluten Gottesschöpfung also eine spontane Naturentwicklung substituiren zu wollen, kommt auch nicht Einem von ihnen in den Sinn. Nur von einzelnen entfernteren Anklängen an die moderne Evolutionslehre, und zwar überall nur von solchen, die sich auf dem

Grunde eines ächt theistischen Schöpfungsbegriffes halten, kann bei ihnen die Rede sein. Den Naturpotenzen wird nicht überall und in jeder Hinsicht eine gewisse Mitwirkung mit Gottes Machtwirken beim Schöpfungsvorgang entzogen. Ja einige Väter behaupten eine solche Mitwirkung secundärer Schöpfungsprincipien sogar in weiterem Umfange, sodaß sie gewisse Classen oder Ordnungen der organischen Naturwelt als auf Gottes Befehl durch elementare Potenzen wie die Erde oder das Wasser hervorgebracht denken.

Der mosaische Text selbst bot ja verschiedne Anhaltspunkte für ein Verfahren dieser Art dar. Die Genesis lehrt nicht nur im Allgemeinen eine stetig vom Niederen zum Höheren aufsteigende Stufenfolge des Werdens der Weltwesen, insbesondere der mit dem Pflanzenleben beginnenden und in dem Menschen gipfelnden Organismenwelt. Es heißt auch bei den drei Hauptstufen dieser Organismenschöpfung, die sie unterscheidet, jedesmal, daß die Erde oder beziehungsweise das Wasser die betr. Creaturen als ihr Lebenselement oder ihr fruchtbarer Mutterschooß auf göttliches Geheiß aus sich habe hervorgehen lassen. So bei der Pflanzenschöpfung. „Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besame ꝛc.“ (V. 11). So bei der Erschaffung der Wasserthiere am 5. Tage: „Und Gott sprach: Es errege sich das Wasser mit webenden lebendigen Thieren ꝛc.“ (V. 20) — an welcher Stelle vermöge jener durch die LXX und das Targum des Onkelos in Umlauf gesetzten Tradition, der auch noch Luthers Uebersetzung folgt, ein Zeugniß für den Wasserursprung auch der Vögel gefunden werden konnte (wiewohl es im Grundtexte nicht heißt: „und mit Gevögel, das auf Erden — — fliege“, sondern: „und Gevögel fliege auf der Erde unter der Veste“ ꝛc.). So endlich auch bei Erschaffung der Landthiere: „Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere, ein jegliches nach seiner Art“ ꝛc. (V. 24). — Außer diesen wiederholten göttlichen Schöpfungsbefehlen, die sich als vorzugsweise directe Anhaltspunkte und Fingerzeige für evolutionistische Speculation betrachten lassen, konnten die öfteren Hinwei-

sungen auf das Sichbesamen und Früchtetragen der Gewächse, sowie die Segenssprüche: „Seid fruchtbar und mehret euch“ 2c. (bes. V. 22) Anregung zu Betrachtungen jener Art, besonders zu solchen, die auf der Voraussetzung einer fortwährend noch stattfindenden Urzeugung bei Pflanzen wie bei Thieren fußten, gewähren. Auch lag es nahe, den ersten Bericht über die Menschenschöpfung (Gen. 1, 26 f.) mit dem zweiten detaillirteren und bei der Bildung des Weibes eingehender verweilenden (Gen. 2, 7. 21 f.) in der Weise zu combiniren, daß gewisse entwicklungsgeschichtliche oder der modernen Entwicklungslehre wenigstens einigermaaßen nahekommende Vorstellungen resultirten. Und noch die Sintfluthgeschichte mit ihrer Hervorhebung der von Noah paarweise geretteten und nach der Fluth ihre Entwicklung unter göttlichem Segen auf Erden fortsetzenden Thierarten war wohlgeeignet, Betrachtungen der hieher gehörigen Art zu wecken, sei es nun, daß dabei mehr nur an die Zahl der zu rettenden Species gedacht, sei es, daß der Gedanke einer etwaigen urzeugungsweisen (äquivoken) Neubildung der vertilgten Arten ins Auge gefaßt wurde. — Betrachten wir die verschiednen hienach möglichen Reflexionen, soweit sie thatsächlich in den auf die Schöpfungslehre der Väter bezüglichen Aeußerungen uns entgegentreten, etwas näher im Einzelnen.

1. Einen nur ganz entfernten Anklang an die neuere Entwicklungstheorie kann man in der von einigen Vätern geäußerten Meinung erblicken, daß die Thiere zwar in verschiednen Arten, aber jede Art bloß in Einem Paare ins Dasein getreten sei, daß die Thierspecies also so gut wie das Menschengeschlecht sich monogenistisch, nicht polygenistisch entwickelt hätten. Es war dieß des Theodorus von Mopsuestia Ansicht, der auch Theodoret und später Procopius zustimmten; gleichwie im Abendlande Lactantius sich in ähnlichem Sinne äußerte. Gregor von Nyssa dagegen und namentlich Augustin an mehreren Stellen bestritten die Meinung. Vermittelnd hatte sich Basilius d. Gr. geäußert, der zu Anfang seiner 7. Homilie übers Hexaëmeron zwar nicht Einpaarigkeit, aber doch eine geringere Zahl der erstgeschaffenen Thiere einer jeden Art be-

hauptete. Er bemerkt zu Gen. 1, 20: „Gott läßt die Erstlinge einer jeden Art hier gleich natürlichen Saatkörnern entstehen; ihre Menge (ihr Vielwerden, τὸ πλῆθος) aber wird für die spätere Folge der Geschlechter aufgespart, da dieselben ja wachsen und sich mehren sollten" ꝛc. — Wie weit alles hieher Gehörige, das mehr monogenistisch Klingende und das überwiegend polygenistisch Lautende, von den Anschauungen des Darwinismus entfernt bleibt, erhellt daraus, daß eine Statuirung solch ungeheurer Zeiträume, wie sie der letztere zum Vollzug seiner Vorstellungen beansprucht, keinem der Väter auch nur von fernher in den Sinn kommt. Von einer Deutung der Schöpfungstage als langer Perioden ist keine irgendwie sichre Spur im Bereiche der patristischen Literatur nachzuweisen.[98])

2. Näher schon traten dem Gedanken des modernen Evolutionismus jene Manichäer, die aus dem Schöpferworte Gen. 1, 24: „Die Erde bringe hervor" ein Beseeltsein der Erde als selbständigen göttlich-schöpferischen Princips zu folgern suchten und deßhalb katholischerseits bekämpft wurden. Eine wenigstens passive **Mitwirkung der Erde**, gleichsam als mütterlichen Hilfsprincips der Schöpfung, lehrten auf Grund jener Stelle aber auch katholische Väter, z. B. Basilius (Hom. IX,) und Ambrosius (Hex. VI, 3) die aus dem durchs göttliche Schöpferwort verfügten Hervorgebrachtwerden der Thiere durch die Erde den Umstand herleiten, daß dieselben erdwärts gekehrt seien, ihre Nahrung am Boden der Erde suchen, großentheils auf der Erde kriechen ꝛc., sowie Chrysostomus, der in seiner 13. Homilie über die Genesis das als charakteristischen Unterschied zwischen der Thier- und Menschenschöpfung betont, daß der Mensch von Gott ganz direct, ohne jegliche Mitwirkung secundärer Principien erschaffen werde, während es bei den Thieren heiße: „das Wasser bringe hervor ꝛc., die Erde bringe hervor" ꝛc. Die Tendenz dieser Betrachtung geht übrigens, wie der Zusammenhang zeigt, nur dahin, die höhere Würde des von Gott direct erschaffenen und mit seinem Lebensodem begeisteten Menschen, verglichen mit den wasser- und erdgeborenen Thieren, deren „Blut ihre Seele ist" (3 Mose 17, 11)

hervorzuheben. Die Analogie mit dem Gedankengange des modernen Evolutionismus, der von solchem Gegensatze zwischen thierischem und menschlichem Ursprunge nichts wissen will, ist also auch hier doch nur eine sehr bedingte und theilweise.

3. Das angebliche gemeinsame Entstehen der Schwimmthiere und der Flugthiere im Wasser (nach Gen. 1, 20) hat mehr als irgendein andres im Hexaëmeron dargebotenes Motiv zu wirklichen Anklängen an die moderne Entwicklungslehre, und zwar an sie in der speciellen Form der Transmutationslehre, geführt. Ein Haupt-Tonangeber für die in dieser Hinsicht geäußerten Meinungen wurde Ephräm, der übrigens damit, daß er die Vögel „schaarenweise aus den Wellen sich in die Luft erheben läßt" (s. K. 3) den Gedanken einer Verwandlung der ursprünglichen Wasserthiere in Luftthiere noch minder bestimmt hervorhebt. Näher trat der Idee einer solchen Verwandlung schon Severian, wenn er im Hervorgehen sowohl der Wasserthiere als der Vögel aus dem Elemente des Wassers einen Typus der h. Taufe erblickte, und demgemäß meinte: so wie dort bei der Schöpfung aus häßlichen wasserbewohnenden Reptilien nachgerade frei am Himmel einherfliegende Vögel wurden, ebenso rufe Gott bei der Taufe dem neugebärenden Wasser derselben gleichsam zu: „Es lasse das Wasser die aus sich hervorgehen, welche (unreine) Kriechthiere waren, nun aber lebendige Seelen sind!" Nüchterner und klarer bespricht denselben Punct Basilius der Große, der aus Anlaß der fraglichen Stelle bemerkt: „Denn es findet eine gewisse Verwandtschaft statt zwischen Schwimm- und Flugthieren; denn wie die Fische das Wasser durchschneiden ꝛc. —, ebenso läßt sich auch bei den Vögeln ein derartiges Durchschneiden der Luft mit ihren Flügeln wahrnehmen. Da also Beiden die Eigenschaft des Schwimmens gemeinsam ist, so ward ihnen auf Grund des Ursprungs im Wasser eine gewisse Verwandtschaft zu Theil." Der Sinn des Schlußsatzes ist wohl dieser: die Verwandtschaft, welche wir zwischen beiden, als Schwimmthieren, thatsächlich bestehen sehen, wurde ihnen (von Gott) dadurch ertheilt, daß sie

beide im Wasser ihren Ursprung nehmen mußten. Etwas anders äußert sich Ambrosius an der entsprechenden Stelle seines Hexaëmeron (V, 14); derselbe hebt zunächst nur von einer bestimmten Art von Vögeln, den Wasservögeln oder Schwimmvögeln, hervor, daß sie zu den Fischen im Verhältnisse einer näheren Verwandtschaft stünden. Erst dann dehnt er diese Bemerkung auf die Vögel überhaupt, deren Fliegen durch die Luft ja ein Schwimmen sei, aus und meint schließlich: „Weil also bei einigen sich die gleiche Art und Gewohnheit findet, deßhalb mußte kraft göttlichen Befehls der Ursprung beider Thierarten (utriusque generis, nemlich der Fische sowohl als der Vögel) aus dem Wasser stattfinden." Hier ist es demnach Gottes schöpferisches Befehlswort, wodurch für beide verwandte Thierarten ein gemeinsamer Ursprung im Wasser teleologisch oder providentiell angeordnet wird; der modernen Vorstellung einer auf mechanischen Ursachen beruhenden allmähligen Verwandlung der Organismen oder Anpassung ihrer Organe an ein neues Element bleibt diese Auffassungsweise noch ganz fern. Auch Augustin faßt den Umstand, daß Fische und Vögel beide im Wasser entstehen, wesentlich als etwas von Gott teleologisch Veranstaltetes; er sagt von den Vögeln mit Bezug auf ihren Wasserursprung: „Ihre Natur hat zweierlei Wohnorte zugewiesen bekommen (bipartitum locum sortita est), einen unten in der flüssigen Woge und einen oben in der vom Winde bewegten Luft, jenen als den schwimmenden, diesen als den fliegenden bestimmt" 2c. — Die beträchtlichste Annäherung an moderne Evolutionsgedanken ergibt des Marius Victor poetische Schilderung (s. A. 10), welche bestimmt ein allmähliges Werden der anfänglichen Schwimmthiere zu Flugthieren behauptet:

> Und nicht genug, daß Fische in reichlicher Fülle dort wimmeln,
> Daß sie mit schuppiger Haut an der oberen Fläche sich tummeln:
> Nein, erst flatternd im Wasser, wird allgemach droben im Aether
> Zum Durchsegler der leichten Luft der gelehrige Vogel. [29])

Das Anklingen an solche Phantasieen, wie die bekannten von Telliamed und Lamarck wirkt hier um so überraschender, da kurz zuvor das Entstehen der mannichfaltigen Meerthiere auf die formende

Thätigkeit der Natur zurückgeführt worden war (Delicias pelagi vario quas germine miris Formavit natura modis, etc.). Doch darf bei der früher schon charakterisirten Eigenthümlichkeit gerade dieses gern an classische Muster sich anlehnenden Dichters, nicht allzu viel aus jenem Ausdruck gefolgert werden, zumal da gleich nachher wieder Gottes ist, der der Erde den Befehl ertheilt, Thiere höherer Art und Ordnung hervorzubringen.

4. Einige weitere Berührungen patristisch-kosmogonischer Aussprüche mit den Ideen des modernen Evolutionismus ergibt das, was die altkirchlichen Genesiscommentare aus Anlaß der oben erwähnten göttlichen Schöpferrufe und Segenssprüche über ein angebliches fortwährendes Hervorgebrachtwerden kleinerer oder größerer Gewächse und Thiere ohne Samen direct aus der Erde sagen. Wir sahen im Obigen (K. 4—9) nicht bloß den Basilius und den ihm folgenden Ambrosius in dieser Beziehung abenteuerlich kühne Behauptungen thun; nicht bloß unkritische Allegoriker wie Anastasius den Sinaiten sahen wir Fabeln wie die vom directen Wasserursprunge der Wachteln und Wachtelkönige überliefern; nicht bloß einen seichten Compilator wie Isidor von Sevilla sahen wir schauderhafte Proben von Nekrobiose, wie die vom Entstehen der Bienen aus Kalbfleisch oder der Käfer aus Pferdefleisch', mittheilen. Auch einen naturwissenschaftlich geschulten Philosophen wie den Philoponus hörten wir von Frosch- und Mausregen und dgl. als thatsächlichen Beweisen für die äquivoke Generation reden. Und die große theologische Hauptautorität des Abendlandes, Augustin, fanden wir vom Befangensein in solchen Vorstellungen keineswegs ausgenommen. „Viele kleine Thiere", lehrt derselbe wiederholt bei Besprechung der Frage, ob man alle Thiere als am 5. und 6. Tage erschaffen anzunehmen habe, „entstehen aus krankhaften Feuchtigkeiten, aus Ausdünstungen der Erde oder aus Leichen, einige auch aus verfaulten Hölzern, Kräutern und Früchten. Gott ist aber der Urheber aller Dinge. Man kann also sagen, daß diejenigen Thierlein, welche aus den Leibern, insbesondere den Leichen anderer lebendiger Wesen ent-

stehen, nur der Potenz und dem Grundstoffe nach (potentialiter et materialiter) mit diesen geschaffen worden sind" &c. (De Gen. ad lit. III, 14; vgl. C. Faust. VI, 8; De trin. III, 8. 9). Gewiß beurtheilt man diese und ähnliche Aussprüche nur dann richtig, wenn man eher eine starke Abweichung von, als eine erhebliche Annäherung an die modernen Evolutionsideen in ihnen findet. Was sie mit denselben gemein haben, beschränkt sich im Grunde auf die Behauptung, daß jene erste, dem 5. und 6. mosaischen Schöpfungstage zugewiesene Erschaffung lebender Wesen das Vermögen des Schöpfers, auch ferner ohne vermittelnden Dazwischentritt thierischer Zeugungsacte Thiere entstehen zu lassen, noch keineswegs erschöpft habe. Irgendwelche Vorstellung der Art, wie die darwinistische eines Hervorgegangenseins der jetzigen zahlreichen Thierarten aus nur wenigen Urarten oder gar wohl nur aus Einer Urform, bleibt den patristischen Vertretern der Urzeugungslehre so fern als nur möglich. Nicht um irgendwelche Verringerung, eher um Vermehrung der schaffenden Thätigkeit Gottes ist es ihnen bei ihrer Betonung des erst nach Abschluß der Schöpfung stattfindenden Hervortretens neuer Thiere als angeblicher Fäulniß- oder Verwesungsproducte u. dgl. zu thun. Gerade da, wo sie über die in diesem Phänomen sich bethätigende schöpferisch zeugende Lebenskraft der Natur philosophiren, wo sie, wie Augustin einmal, in einer fast an Darwins Pangenesistheorie anklingenden Weise von einer „allen Thierleibern innewohnenden natürlichen Kraft" reden, von gewissen denselben „zum voraus eingesäeten und gleichsam in ihnen angezettelten Keimen zukünftiger, aus ihrer Verwesung hervorgehen sollender unterschiedlicher Thiere" (quasi praeseminata et quodammodo liciata primordia animalium, quae de corruptionibus talium corporum pro suo quaeque genere ac differentiis erant exortura) u. dgl. m., — gerade da bleibt der Schöpfer keineswegs außer Betracht, wird vielmehr die in Rede stehende Veranstaltung sehr bestimmt und nachdrücklich als das Werk des „unveränderlichen Schöpfers", der alle jene geheimnißvollen Wachsthums und Zeugungskräfte in Bewegung gesetzt habe, dargestellt (Gen. ad lit. III, 14).

5. Auf der Voraussetzung freier persönlicher Schöpferthätigkeit Gottes beruht ferner auch, was Augustin zu mehreren Malen über das Verhältniß der organischen Schöpfungsacte des 3., 5. und 6. Tages, als bloß potentieller oder causaler Acte, zum Werden der Pflanzen, der Thiere und des Menschen in Wirklichkeit, wie es das zweite Kapitel der Genesis schildere, bemerkt hat. Die wiederholten Bemerkungen über diesen Gegenstand, wie sie sein großer Genesis-commentar bietet (IV, 12; V, 15, 5; VI, 1—11; VIII, 3; X, 2 f.), sollen wesentlich nur die Bedeutung des göttlichen Ruhens am siebenten Tage als eines Ueberganges vom primordialen Schaffen Gottes zu seinem fortgesetzten welterhaltenden und -regierenden Thun (Joh. 5, 17) zu erläutern dienen. Dieser Idee zulieb wird die Pflanzen-, Thier- und Menschenerschaffung des 1. Kapitels oder des Hexaëmerons im engeren Sinne als bestehend in einer Setzung bloßer Potenzen oder Angelegtheiten, die erst später in Realität übergehen sollten, dargestellt. Nur causaliter oder virtualiter, nicht auch schon gemäß natürlichem Fortpflanzungsprocesse (secundum propagationem naturalem) traten an jenem dritten Tage die Gewächse ins Dasein. Nur als künftig erst zu Actualisirender, als vorläufiger Entwurf oder Plan, wurde auch der Mensch am sechsten Tage geschaffen; er wurde geschaffen als „ein zukünftig erst werden Sollender, als Schöpfungsplan, nicht als Vollzug dieses Planes (.... homo factus est qui esset futurus, ratio creandi hominis, non actio creati — (VI, 9). — Wie weit Augustin auch in solchen und ähnlichen Speculationen vom Entwicklungsgedanken der Neuzeit entfernt bleibt, bedarf keiner näheren Darlegung. Die Berührung mit demselben ist nur eine ganz äußerliche und zufällige, zumal was die Entstehung des Menschen betrifft, in Bezug auf welche derartige Annahmen, wie die einer Hervorbildung aus ursprünglicher Thierform, eines Sichentwicklens aus einem Affen, oder auch nur einer Beseelung seiner „thierischen Brust“ mit göttlichem Odem (Juvencus, s. oben K. 10) schlechterdings nicht in den Gesichtskreiß des Kirchenvaters treten. Wie denn überhaupt zwischen Nichts eine unausfüllbarere Kluft be-

festigt bleibt, als zwischen der patristischen und der Darwin-Häckelschen Anthropogenie! Auch da, wo gelegentlich einmal über die Frage Erörterungen angestellt werden, warum doch der Mensch unmittelbar nach den Landthieren und am selben Tage wie sie erschaffen worden, lautet die Antwort nicht etwa: weil er die gleiche Leibesbeschaffenheit wie sie hat, oder gar: weil er ihr Blutsverwandter, weil er Fleisch von ihrem Fleische und Bein von ihrem Beine ist. Vielmehr wird auch eine solche Frage auf ganz und gar teleologische Weise gelöst. Jener Presbyter Gennadius von Constantinopel um die Mitte des 5. Jahrhunderts (oben, K. 6 z. Anf.) läßt aus keinem andren Grunde die höhere Thierschöpfung am nemlichen Tage wie die Menschenschöpfung erfolgen, als deßhalb weil die höheren Thiere uns nicht bloß, wie z. B. die Fische des Meeres als Speise, sondern auch sonst noch auf mannichfache Weise von Nutzen sein sollten; sie als die unmittelbarsten Naturgenossen des Menschen habe der Schöpfer auch am gleichen Tage wie ihn ins Dasein zu rufen für gut befunden.[100])

6. Auch die gelegentlich der Sintfluthgeschichte von einem Theile der Väter angestellten apologetischen Erörterungen betreffend die Mittel zur Erhaltung oder zur Reproduction des mit Vernichtung bedrohten Thierlebens auf Erden u. dgl. m. streifen die Probleme der Entwicklungslehre nur ganz mittelbarerweise und von fernher, so viel Stoff und Anlaß zu evolutionistischer Speculation immerhin in jener Geschichte geboten sein mochte. Wenn Tertullian (De pall. 2), Isidorus Hispalensis (Orig. XIII, 22) u. AA. der versteinerten Muscheln auf den Bergen als deutlicher Spuren einer einstmaligen großen Fluth bezeichneten, so war das eine ganz an der Oberfläche stehen bleibende, ziemlich nichtssagende Muthmaaßung, die mit den vergleichenden Betrachtungen und Altersschätzungen heutiger Paläontologen nichts zu thun hat. Aber auch Augustins Quästionen zum Pentateuch dringen nicht eben viel tiefer ein; sie lauten zum Theil recht spitzfindig scholastisch und dienen eher zur

Vermehrung als zur Verringerung der dem mosaischen Berichte entgegenstehenden scheinbaren oder wirklichen Schwierigkeiten. So lauft, was hier auf die Frage: Wie vermochte die Arche sämmtliche Thierarten zumal zu fassen? geantwortet wird, in der That auf eine ungeheuerliche Steigerung des Wunderbaren der Thatsache hinaus: die Elle sei zu Noahs Zeiten ungefähr 6 mal länger als jetzt, der ganze Bau also auch 6 mal größer, als der Wortlaut der biblischen Angabe besage, gewesen! Kein Wunder, daß die Schwierigkeit wegen des Baus einer solchen Riesen-Arche als weitere Hilfshypothese die Annahme nöthig machte: Noah habe sich auch von Gottlosen, die später mitvertilgt wurden, helfen lassen, oder — wie der hier in Augustins Fußstapfen einherwandelnde Beda glaubte annehmen zu müssen (zu Gen. 6, 13): Noah hätte volle 100 Jahre zur Ausführung des Archenbaues bedurft. Derselbe Beda löste eine andre der hier möglicherweise sich erhebenden Schwierigkeiten, die wegen der mitzunehmenden Futtervorräthe für die vielen Thiere nemlich, kurzweg durch die Auskunft: Futter für bloß Einen Tag werde schon genügt haben, weil Gott die Thiere wohl alsbald in einen schlafähnlichen Zustand versenkt, oder sonstwie auf wunderbare Weise für ihre Erhaltung während der Dauer der Fluth gesorgt haben werde (z. Gen. 6, 21).

Die interessantesten derartigen Betrachtungen über die große Fluth und ihre Einwirkungen aufs Thierleben vor und nach ihr findet man bei jenem älteren Zeitgenossen Bedas, dem hibernischen Pseudoaugustinus. Dieser merkwürdig scharfe Naturbeobachter und klare Denker hält an seinem Grundsatze, keinen der außerordentlichen Vorgänge des biblischen Berichts anders als naturgesetzlich vermittelt zu denken und so die Masse des Wunderbaren darin thunlichst zu beschränken, mit Strenge fest; er antwortet daher auf die von Andern oder von ihm selber aufgeworfenen Schwierigkeiten öfter mit einem Geständnisse des Nichtwissens, als etwa mit Provocationen auf die göttliche Allmacht u. dgl. Ihm war u. a. auch jenes Auskunftsmittel nahe gebracht worden, wonach die Wasser der Fluth

bei ihrem höchsten Stande einen Theil der Erdoberfläche unbedeckt gelassen haben sollten, dieselbe Annahme einer bloß partikulären Ueberfluthung also, womit wir oben (K. 6, S. 213) den Pseudojustin sich beschäftigen sahen, die der deßhalb von Philoponus bekämpfte Theodorus s. Z. gehegt hatte, und wider die auch Augustinus (Civ. D. XV, 27) in scharfer Polemik aufgetreten war. Eine bestimmte Entscheidung in Betreff dieses Problems trifft auch der scharfsinnige irländische Mönch nicht, verwirft übrigens die Hypothese der bloß partikulären Fluth (deren Vertreter er als doctos et ingeniosos magistros bezeichnet) keineswegs ohne Weiteres. Er zeigt bei ihrer Erörterung jedenfalls ein schärferes und umfassenderes Verständniß für das, worum es sich bei dieser Frage eigentlich handelte, als irgendsonst einer der Alten. Er erinnert, um sich wie seinen Lesern die Thatsache des anfänglichen Steigens der Gewässer zu ungeheurer Höhe und ihres nachherigen Zurückweichens vorstellig zu machen, an das zeitweilige Steigen und Fallen der die britischen Inseln umgebenden Meere, sammt den dadurch geübten Einwirkungen auf deren Küsten. Die uferbenagende, ja ganze Länderstrecken wegwaschende Wirkung des Oceans ist ihm, offenbar kraft eigner sinnender Naturbeobachtung, ebenso bekannt, wie seine inselnbildende Thätigkeit; und, was für den hier in Rede stehenden Gegenstand von besonderem Belange ist, er knüpft sogar interessante thiergeographische Reflexionen an diese Erscheinung an. Er glaubt sich das Bevölkertsein seines heimathlichen Eilands Hibernien mit den gleichen Thierarten wie die der benachbarten Länder, den nemlichen Wölfen, Hirschen, Wildschweinen, Füchsen, Dachsen, Hasen ꝛc. nicht wohl anders als durch die Annahme eines ursprünglichen, durch das Meer nachgerade zerstörten Zusammenhangs desselben mit dem Festlande erklären zu können. Für die gleichfalls wie er meint mögliche Annahme einer Erzeugung aller dieser wilden Thiere direct durch die Erde wagt er sich nicht zu erklären, obgleich er sie nicht geradezu als absurd verwirft. So rasch er über das in Anbetracht seines naturwissenschaftlich noch wenig geförderten Zeitalters jedenfalls sehr

merkwürdige Thema, das er hier angeregt, hinwegeilt, um — nach einigen gleichfalls interessanten Mittheilungen über Ebbe und Fluth, über Springfluthen und deren etwaige Ursachen ꝛc. — mit einem Bekenntnisse des Nichtwissens und Nichtklarsehens in vielen dieser Dinge seine Betrachtung zu schließen, so intelligent und verständnißreich muß es jedenfalls genannt werden, daß er sich durch Nachdenken über die Sintfluthgeschichte wenn nicht zur Lösung doch zur Aufwerfung und Formulirung von Problemen hatte treiben lassen, welche in der geologischen und biologischen Forschung der Gegenwart eine so hervorragende Rolle spielen. — Auch einige seiner sonst noch an die Fluthерzählung angeknüpften Fragen, Betrachtungen und Bedenken zeugen von einem ernsteren und exacteren Anfassen naturwissenschaftlicher Materien, als es sich sonstwo im kirchlichen Alterthum findet. So die Art wie er das aus Gen. 2, 5 und 9, 13 erschlossene Fehlen des Regens und Regenbogens in der vorsintfluthlichen Zeit mittelst Hinweisung auf den damals umso reichlicher gefallenen Thau begreiflich zu machen sucht; deßgleichen die merkwürdige Erörterung der Frage, was wohl während der Fluth mit solchen halben Wasserbewohnern wie Seevögeln verschiedner Art, Ottern, Robben ꝛc. geschehen sein werde, die stets in unmittelbarer Nähe des Strandes lebten: ob dieselben, da man sie wohl nicht mit in die Arche habe nehmen können, vielleicht außen auf deren Dache sitzend durch die allesüberfluthenden Gewässer gerettet worden seien? [101])

Bis zu wirklich evolutionistischen Speculationen in der Weise unsrer heutigen, überall streng von der Betrachtung thatsächlicher Naturvorgänge ausgehenden Naturphilosophie sehen wir demnach auch auf diesem zuletzt betrachteten Gebiete keinen der altkirchlichen Forscher fortschreiten, obgleich der eben erwähnte Irländer hart am Rande unsres Zeitraums offenbar ganz nahe an die dermalen übliche Beobachtungs- und Betrachtungsweise streift. Was er und auf anderen Gebieten Einige der vor ihm namhaft Gemachten in dieser Beziehung geleistet, verdient, so unklar und

embryonisch es an und für sich erscheinen mag, doch umso höher angeschlagen zu werden, je weniger wir innerhalb des Mittelalters irgendwelchem wahren Fortschreiten über ihren Standpunkt hinaus zu begegnen im Stande sein, je stärkere Fortschritte wir vielmehr das auch ihnen schon anhaftende Element krankhafter, phantastisch abenteuerlicher und mythischer Vorstellungen dort machen sehen werden.

Anmerkungen.

[Zu A. K. 1.]

1. (S. 84.) Clem. R. I. Cor. 19—20. Den auf die Antipoden bezüglichen Abschnitt der schönen Schilderung theilen wir später mit. In dem Satze: „Der Abgründe unerforschliche — zusammengehalten" haben wir den Ausdruck κλίματα, den wir nach Wottons Emendation mit Dressel, Hilgenf., Lips., Harnack 2c., überhaupt mit der Mehrzahl der neueren Herausgeber dem sinnlosen κρίματα der beiden Hdss. (auch des cod. Constantinop. des Bryennios) substituiren zu müssen glauben, durch „Räume" wiedergegeben (Hilgf., Die apost. Väter 2c., S. 59: „Regionen").

2. (S. 85.) Epist. ad Diogn. c. 7. — Theoph. Ant. ad Autolyc. I, c. 9 s. — Minuc. Fel. Octav. c. 2 s., c. 16 s. — Ambros. in Hexaëm. III., 5, 21 s. (vgl. Basil. in Hex. Hom. IV, 6).

3. (ebendas.). Kosmos II, 26. Ebenhier wird auch die herrliche Schilderung des Sternenhimmels aus dem Anfang der VI. Homilie rühmend hervorgehoben; deßgleichen mehrere naturschildernde Aussprüche des Gregor von Nyssa.

4. (S. 86.) White, Warf. of Science, p. 11 ss. — Draper, Confl. betw. Relig. a. Science, p. 63 s. — Vgl. auch Buckle, Posthumous Works II, 645; Lecky, Hist. of Rationalism in Europe I, u. A. m. — Einen Theil der hier erhobnen Anklagen, besonders soweit sie den Lactanz und Augustin betreffen, findet sich auch bei besonneneren und weniger voreingenommenen Schriftstellern, z. B. bei Whewell, Hist. of the induct. sciences I, 196, ja sogar bei v. Rougemont (Geschichte der Astron. in ihren Beziehungen zur Religion (1869), S. 59.

5. (S. 88.) Lactant. Inst. div. l. III, (De falsa sapientia), c. 3: Nam causas naturalium rerum disquirere, aut scire velle, Sol utrumne tantus quantus videtur, an multis partibus maior sit, quam omnis haec terra: item, Luna globosa sit, an convacua, et stellae utrumae adhaereant coelo, an per aerem libero cursu ferantur: coelum ipsum qua magnitudine, qua materia constet, utrum quietum sit et immobile, an incredibiliceleritate volvatur: quanta sit terrae crassitudo aut quibus fundamentis librata et suspensa sit, — haec, inquam, disputando et coniecturis velle comprehendere, tale est profecto, quale si disserere velimus, qualem esse arbitremur cuiuspiam remotissimae gentis urbem, quam nunquam vidimus cuiusque nihil aliud quam nomen audivimus. Sodann ebendas. c. 5: Sunt enim multa, quae natura ipsa nos scire et usus frequens et vitae necessitas cogit... Praeterea multa sunt, quae usus invenit. Nam Solis ac Lunae varii cursus et meatus siderum et ratio temporum deprehensa est, et natura corporum a medicis, herbarumque vires, et ab agricolis natura terrarum, nec non imbrium futurorum ac tempestatum signa collecta sunt. Nulla denique ars est, quae non scientia constet," etc. — Vgl. noch das unten A 4 und B 7 des Weiteren über Lactanz zu Bemerkende.

6. (S. 89.) Sehr richtig rühmt Gaß (Optimismus und Pessimismus 2c.

S. 78 f.) an der Kosmologie Augustins den „freudigen philosophischen Schwung“, welchen dieselbe nehme. Das All gleiche nach ihr „einem vollendeten Kunstwerk, angethan mit dem Gewand der Schönheit und jedem zerstörenden Angriff trotzbietend“ . . . . . „Harmonie ist der Name für den Gesammtcharakter der kosmischen Erscheinungen; die Weltharmonie des Augustin gleicht dem göttlichen Ruhme bei Calvin, sie bezeichnet den verklärenden Duft, der alle Bewegung der Geschöpfe umgibt, das gemeinsame Spiegelbild, dessen Züge die göttliche Bestimmung der Schöpfung trotz aller scheinbaren Widersprüche überzeugend darthun, den Rahmen, in welchem neben der Gerechtigkeit und Beseligung auch Sünde und Verdammniß Aufnahme finden, weil sie so gestellt und geartet sind, daß das Vorrecht des Lichts durch den zutretenden Schatten nicht zweifelhaft gemacht, noch die wundervolle Schönheit des Ganzen aufgehoben wird.“ Zu den als Belege hiefür angeführten Stellen De lib. arb. III, 9; Enchir. ad Laur. III. 10; Civ. D. XI, 22 s., welche mehr nur im Allgemeinen von der harmonischen Schönheit des Schöpfungsganzen handeln, lassen sich noch zahlreiche andre als Zeugnisse für das eingehende Interesse des Kirchenvaters an der Naturbetrachtung und dem Naturstudium beifügen. So jene im Texte oben berührte De Civ. D. XXII, 24 (p. 537 t. II. ed. Dombart); so die Empfehlung des Naturstudiums als Mittels zur Förderung des Schriftverständnisses: De doctr. chr. II, 29 (vgl. das folg. K.); desgl. die im Texte sogleich nachher besprochne Confess. X, 8, 15, — nebst zahlreichen Aussprüchen in den Genesis-Commentaren, vgl. B. 8.

7. (S. 91.) Hieronym. Ep. 46 ad Marcellam, c. 9—11; Ep. 14 ad Heliodor c. 9 s. Vgl. meine Monographie über Hieronymus (Gotha 1865) S. 66 f. 160 f.

8. (S. 91.) Ambros. Hex. III, 5, 23; Eucher. De laude Eremi ad Hilar. Arelat. § 42. Max. Bibl. Patr. Lugd. T. VI, p. 866. — Vgl. auch Pallad. Hist. Laus. c. 7; Chrysostomus, Adv. oppugnatores vitae monasticae, und dess. Hom. 8. in Matth. — wo indessen weniger die reizende Lage der Klöster, als ihre stille nur von Lobgesängen auf Gott belebte Einsamkeit gepriesen wird.

9. (S. 92.) Vgl. unten, B. III, A, Kap. 4 und die daselbst anzuführende Schrift von Krätzinger, Der Benediktinerorden und die Cultur 2c. — Gegen die in römischen, besonders benedictinischen Kreisen seit Mabillon (Tractat. de studiis monasticis I, 26 ss.; II, 27 ss.) übliche Ueberschätzung dessen, was Benedictus angeblich zur Förderung weltlicher Studien in seinen Klöstern geleistet habe, s. Ad. Frantz, M. Aurel. Cassiodorius Senator; ein Beitrag zur Gesch. der theol. Literatur (Breslau 1872), S. 40 ff., welcher zeigt, daß Benedicts Zeitgenosse (aber nicht Schüler — s. S. 30 ff.) Cassiodor seinerseits in weit directerer und eingreifenderer Weise auf die Pflege der Wissenschaften seitens seiner Mönche einzuwirken bemüht war, als Jener, — wiewohl auch seine Verdienste auf diesem Gebiete nicht überschätzt werden dürfen. Jener unkritischen Tradition über Benedict und seine Regel als eifrige Förderer naturwissenschaftlicher Studien folgt noch Haeser in seiner „Geschichte der Medicin,“ 3. Bearb. (1875) I, S. 611, unter Berufung nicht einmal auf Mabillons gelehrte apologetische Versuche, sondern auf noch spätere römische Schriftsteller, wie Ziegelbauer und Lechner.

10. (S. 93.) Montalembert, Les moines d'Occident depuis St.

Benoît jusqu'à St. Bernard (5 vols., Paris 1860 ff.), II, 332 ss.: „Les moines et la Nature". Zur Kritik der ebenso blühenden und schönen als historisch unzuverlässigen Darstellungsweise dieses Werks vgl. meine Anzeige von Bd. I und II. desselben, in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1862, S. 387 ff.

[Zu A. 2.]

11. (S. 95.) Barnab. Ep. c. 10. Vgl. schon Cotelerius z. d. St. und unter den neueren Commentatoren: Hilgenfeld, Novum Test. extra Can. receptum (1866), II, p. 71 ss., wo die merkwürdige Parallele aus Pseudo-Aristeas vollständig abgedruckt ist. Auch Müller, Erkl. des Barnabasbriefs (1869) z. d. St.; Riggenbach, Der sog. Br. des Barnab. (Basel 1873), S. 30 ff.; Siegfried, Philo, S. 330 ff.

12. (S. 96.) Dialog. c. Tryph. c. 40—42; c. 90 ss.; Apolog. I, c. 32. ss. 54. 59 ss. Vgl. die Zusammenstellungen bei Siegfr. a. a. O. 338 f., sowie in meiner Schrift: „Das Kreuz Christi, S. 132.

13. (S. 97.) Cyprian. De unitate Ecclesiae c. 3. 5. 8. ss. Deßgleichen in zahlreichen seiner Briefe, besonders Ep. 38. 40. 44. 49. 51. 52. 55. 57. 58. 73. 74.

14. (S. 98.) Hieron. Ep. 15 ad Damas. Siehe m. Hieron. S. 71 f.

15. (S. 99.) Orig. in Cant. III, 81; in Joann. t. XIX, p. 305. Vgl. Redepenning, Origenes II, S. 63; Siegfried, a. a. O., 351—362.

16. (S. 100.) August. De doctr. christ. II, 16. 29. Vgl. III, 1 ss., sowie die ganz in der Weise des Origenes gehaltene Entwicklung der Lehre vom 4fachen Schriftsinne: De util. credendi c. 3.; De Genes. ad lit. I, 1 ss. Vgl. Bindemann, Augustinus, II, S. 187 ff.

17. (S. 102.) Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, cur. Domno J. B. Pitra, Tom. II, p. 1—519; Tom. III, p. 1—307 (Paris. 1855). Zur Kritik dieser enorm fleißigen, aber unkritischen Publikation vgl. bes. E. Steitz in den Theol. Studien und Kritiken 1857, S. 584 ff.; Rudelbach, in der Zeitschr. f. die ges. luth. Thol. 1860, S. 339 ff., sowie J. C. Th. Otto in vol. IX. seines Corpus Apologetarum graecorum sec. Seculi (Jena 1872), p. 401 ff.

18. (S. 102.) Eucherii Liber formularum spiritualis intelligentiae ad Veranium filium, in der Max. Bibl. Patr. Lugdun., t. VI, p. 822. ss., sowie die Migne's Patrologie, Ser. lat. t. 50. Dazu die „Formulae minores", in Pitra's Spicileg., t. III, p. 400—406.

19. (S. 104.) Ueber die Anfänge der Physiologuslitteratur handeln: C. Hippeau in seiner Ausgabe des Bestiaire divin de Guillaume Clerc de Normandie (Caen 1852); Charles Cahier: Le Physiologus ou Bestiaire, in den Mélanges d'Archéologie, d'Histoire et de Litterature, Tom. II—IV, Par. 1851—56; Dom. Pitra im Spicil. Solesm. t. III, Praefat. p. XLVII—LXXX; J. Victor Carus, Gesch. der Zoologie, S. 108 ff.

[Zu A. 3.]

20. (S. 105.) Tertull. De testimonio animae naturaliter christianae. Vgl. adv. Marcion. I, 10; Apologet. c. 17. 18; De anim. c. 2 u.

c. 41; De carne Christi c. 12; ad Scapulam c. 2. — Wegen ähnlicher Ausführungen bei anderen Vätern s. besonders Ign. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntniß aus der Lehre der Väter dargestellt, Regensburg 1869, S. 30 ff. Auch m. Theologia naturalis, S. 14 ff.

21. (S. 106.) S. bes. Arnobius adr. Gentes I, 33; Lact. Div. Inst. I, 5; Hieronym. Ep. 121 ad Algas., c. 8. — Weitere hierher gehörige Belege s. bei Stahl a. a. O., S. 39—50. (Zur Beurtheilung der Tendenz des Stahlschen Schriftchens, als eines etwas einseitigen Plaidoyers für diejenige Auffassung des religiösen Bewußtseins der natürlichen Menschheit, wonach dasselbe nicht mit der s. g. traditionalistischen Schule von einer allgemeinen Uroffenbarung herzuleiten, sondern als in einer notitia Dei naturalis (und zwar nicht insita sondern acquisita) bestehend zu betrachten ist, vgl. meine Anzeige im Allg. liter. Anzeiger f. d. evang. Deutschland. 1869, Bd. IV, S. 264 f.).

22. (S. 107.) Clem. Alex. Coh. ad Gent. 6; Strom. V, 12—14. Athanas. c. Gent c. 30. Cyrill, Alex. contr. Julian II, p. 50; Joh. Damasc. De fide orthod. I, 1. S. überhaupt Stahl a. a. O.

23. (S. 108.) Theophil. ad Autol. I, 5; Cypr. De idolor. vanit; Lact. Inst. II, 8; Athanas. c. Gent. 34, 42 s.; Gregor. Naz. Orat. 38, c. 6; Cyrill. Hierosol. Catech. 9; Theodoret. Orat. IV. de Provident.

24. (S. 111.) Lactant. Inst. III, 17; De opif. Dei c. 2. 3, und De ira Dei c. 10. — Vgl. Homil. Clement. I, 10 und Celsus bei Orig. c. Cels, IV, 23 (Keim, Celsus' wahres Wort &c., S. 50 ff.).

25. (S. 112.) Ueber des Celsus Kritik der christlichen Schöpfungslehre (Orig. c. Cels. VI, 47 ss.) s. Keim a. a. O. S. 95 ff. Ueber des Origenes Controverse mit diesem antiteleologischen Naturalisten überhaupt s. A. Kind: Teleologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit; der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur, Jena 1875. Das Urtheil dieses Schriftstellers über die Haltung der beiden Antagonisten fußt auf im Ganzen objektiver, nur hie und da etwas zu sehr modernistrender (den Celsus z. B. viel zu unmitttelbar als „Darwinisten" auffassender) Wiedergabe ihrer Aeußerungen. Treffend ist das S. 20 Bemerkte: es sei „gar nicht zu verkennen, daß sowohl der Angriff als die Vertheidigung viel zu wünschen übrig lassen. Celsus greift einige Thatsachen auf und hält sie dem Feinde triumphirend entgegen: aber es sind nur vereinzelte Thatsachen, während sich doch hier eine Masse von Beobachtungen gegen die christliche Anschauung anführen ließ. Origenes rühmt sich mit Vorliebe der Uebereinstimmung mit heidnischen Philosophen und betont seinen religiösen Glauben an eine göttliche Vorsehung; Celsus fällt zum Theil in große Einseitigkeit, aber Origenes widerlegt dann auch nur die Einseitigkeit, während die Einwürfe selbst bestehen bleiben" &c. Ferner S. 35 f.: „Es ist gar nicht zu verkennen, daß auf beiden Seiten eine ziemliche Einseitigkeit herrscht. Es ist eine schroffe Ansicht, wenn Celsus die Thiere nicht nur den Menschen gleichsetzt, sondern sie sogar über dieselben stellt, und verdient er hiefür den beißenden Spott, mit dem ihn Origenes bisweilen übergießt. Nicht minder einseitig ists aber, wenn Origenes ausschließlich den Menschen zum Zweck der Schöpfung setzt, und alles und jedes auf ihn bezieht; eine Anschauung, welche in der Kirche selbst

bald Gegner fand (Aug. de Civ. D. XII, 4) und heute wohl, wenigstens von allen wissenschaftlichen Köpfen, aufgegeben ist", rc. Daß übrigens die allgemeineren Reflexionen, welche Kind an seine Darlegung des Lehrgegensatzes zwischen den beiden Streitern knüpft, vieles Schiefe und Irreleitende in sich schließen und daß derselbe überhaupt den Celsus sowohl wie den Origenes zu sehr außerhalb des Zusammenhanges ihrer Zeit und Zeitrichtungen betrachtet, zeigt Ad. Harnack in s. Rec. des Schriftchens in der „Theolog. Lit. Ztg. 1876, Nr. 7, S. 189.

[Zu A. 4.]

26. (S. 114.) Origen. Comment. in Gen. tom. III, c. 13 (bei Euseb. Praep. evang. l. VI.); Athanas. c. Gent. c. 34 u. Vit. Antonii c. 44; Gregor. Naz. Orat. XII, p. 199 C. (vgl. Orat. XXVI, p. 147); Basil. Hom. II in Hexaëm.; Chrysost. Hom. III in Ep. ad Rom; Hom. XII ad pop. Antioch. etc.

27. (S. 115.) Aug. Conf. X, 9; Civ. D. VIII, 6; c. Faust. 32, 20, u. a. m. — Vgl. was das Folgende betrifft: Greg. M. Moral. in Job. l. XI, 4; l. XXIV, 17; Maxim. Conf. Quaest. in Script. S., qu. 13, 25 u. 46. (p 30. 54 und p. 102 ed. Combefis).

28. (S. 116.) Diodor. Tars. apud Phot. Bibl. c. 223. Theodoret. De provid. oratt. I—V; Joh. Dam. De fide orthod. I, 3.

29. (S. 120.) Versuche zur Zusammenstellung der wichtigsten verschiedenen Himmelstheorieen der Alten bei Plutarch (De placitis philosophorum II) und bei Stobäus (Eclogae physicae). Von neueren Werken vgl. Whewell-Littrow, Gesch. der induct. Wissensch. I; Mädler, Gesch. der Himmelskunde I, 35 ff.; v. Rougemont a. a. O., S. 20 ff.; Peschel, Gesch. d. Erdkunde, S. 30 ff., sowie besonders die lehrreiche Monographie von Schiaparelli, Die Vorläufer des Copernicus im Alterthum, deutsch von M. Curtze, Leipz. 1876.

30. (S. 121.) Basil. Hom. III in Hex. und Ambros. Hex. II, 2. Vgl. im Uebrigen die specielleren Nachweise, welche unter B beizubringen sein werden.

31. (S. 122.) Vgl. einerseits Euseb. Emesen. fragm. comm. sup. Genes. (bei Augusti, Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca etc., Elberf. 1829, p. 45): Neque item coelo fixa dici possunt (luminaria et stellae); ea enim ratione alterum altero nunquam velocius est, quod tamen adeo perspicuum est, ut negari non possit. Sacra ergo ac divina Scriptura testatur, coelum firmum atque immobile esse, solem vero ac lunam in coelo moveri ac cursum suum peragere, etc. Andrerseits Augustin. Gen. ad lit. II, 10, 23: De motu caeli nonnulli fratres quaestionem movent, utrum stet an moveatur . . . . Quibus respondeo, multum subtilibus et laboriosis rationibus ista perquiri, ut vere percipiatur utrum ita an non ita sit . . . . Hoc sane noverint, nec nomen firmamenti cogere, ut stare coelum putemus (firmamentum enim non propter stationem, sed propter firmitatem — — vocatum intelligere licet), nec si veritas coelum stare persuaserit, impediri nos circuitu siderum ne hoc intelligere possimus. Et ab ipsis quippe qui haec curiosissime et otiosissime quaesierunt, inventum est, etiam coelo non moto, si sola sidera verterentur,

fieri potuisse omnia, quae in ipsis siderum conversionibus animadversa atque comprehensa sunt (vgl. ibid. II, 5, 9 sowie Op. imperf. in Gen. § 29.).

32. (S. 122.) Philopon. in Hexaëm. III, c. 1. Isidor. De rer. nat. c. 10. 12 ss.; Origin. III, 42 ss.; Beda, De nat. rerum c. 9 ff. Vgl. Werner, Beda der Ehrwürdige, S. 107 ff.

33. (S. 123.) Herod. III, 104; IV, 42; Plin. H. N. II, 65; Tacit. Germ. 45. Vgl Peschel, a. a. O. S. 30 ff.

34. (S. 123.) Clem. I. Cor. 20. 33. Zur richtigen Beurtheilung der Stellen vgl. Hilgenf. Die apostolischen Väter, S. 61; sowie Lightfoot und Harnack zur zweiten Stelle (Patr. opp. opp. I, p. 116 s.). Doch will es uns nicht absolut sicher vorkommen, ob wirklich in c. 33 auf den die Erde rings umgürtenden Ocean angespielt ist. Es könnte hier wohl auch nur auf die uranfängliche Scheidung von Wasser und Land Gen. 1, 9. 10 hingewiesen sein; vgl. unten B. 1, z. Anf.

35. (S. 123.) Wegen Clemens und Origenes vgl. Redepenning, Orig. I, 124. II, 340. Sodann Basil. in Hex. hom. VI; Ambros. Hex. IV, 5. — Wegen Augustin und Lactanz vgl. z. Theil schon vorher. Wegen Isidors bedenklichen Schwankens in Betreff der Kugelgestalt (De nat. rer. c. 45), die dagegen Beda bestimmt festhielt, s. Werner a. a. O. S. 120; Peschel, S. 88.

36. (S. 124.) Severiani Gabal. Serm. III in Hexaëm. c. 5: .... *νόμισον εἶναι καμάραν ἐπικειμένην. ἡ ἀνατολὴ ἐκεὶ ἐστι κατὰ τὸν τύπον. ἄρκτος ὧδε, μεσημβρία ἐκεῖ, δύσις ἐκεί. ἥλιος ἀνατέλλων καὶ μέλλων δύνειν οὐχ ὑπὸ γῆν δύνει· ἀλλ' ἐξελθὼν τῶν περάτων τοῦ οὐρανοῦ τρέχει εἰς τὰ βοῤῥινὰ μέρη ὥσπερ ὑπὸ τινα τοῖχον κρυπτόμενος, μὴ συγχωροῦντων τῶν ὑδάτων φανῆναι αὐτοῦ τὸν δρόμον, καὶ τρέχει κατὰ βοῤῥινὰ μέρη, καὶ καταλαμβάνει τὴν ἀνατολήν* (unter Berufung auf Eccl. 1, 5). Ganz ähnlich Caesar. Nazianz. medic. Dial. I, qu. 98 (vgl. unten B, 6).

37. (S. 125.) Cosm. *Τοπογραφ. χριστιανικὴ* ed. Montfaucon, in Collect. nova Patr., t. II. f. 155. 186 ss. Ein Facsimile der von Montfaucon versuchten Illustration des Kosmasschen Weltbaus hat Peschel in s. Gesch. der Erdkunde S. 89 aufgenommen. Nur ist hier zu bemerken vergessen, daß genau die nemliche kammerförmige Gestalt des Weltganzen mit dem hohen Bergrücken gen Norden schon von dem mindestens 100 Jahre älteren Severianus (s. v. 36) gelehrt wurde.

38. (S. 125.) Plut. De facie in orbe Lunae, p. 654 R. Vgl. Eratosthenes b. Strab. II, p. 301 und Strabo selbst ib. p. 314 ss. — Wegen der sehr abgeschmackten astronomischen Ansichten Epikurs und der Epikuräer vgl. Diog. Laert. X, 92; Lucret. V, 535 ss. Wegen sonstiger Bestreitung der Rundgestalt der Erde und (directer oder indirecter) Antipodenleugnung im class. Alterthum s. noch Cic. Ac. Qu. IV, 39; Agathemer. I, 1; Cleomed. *Κυκλικὴ θεωριά* l. I.

39. (S. 127.) Lact. Inst. div. III, 24. Aug. Civ. D. XVI, 9; Procop. Gaz. Comm. in Octateuch. (in des Nicephorus Theotok. *Σειρὰ εἰς τόν Ὀκτατεῦχον κτλ.,* Lips. 1772, t. I, passim); Cosm. l. c. f. 121 Montf.

40. (S. 127.) Strab. Geogr. I, 19. — Vgl. Cic. Acad. quaest. IV, 39; Plin. H. N. II, 65; Macrob. in Somn. Scip. l. I; Cleomed Meteor. I, 2.

41. (S. 128.) Clem. I. Cor. 20; Orig. *περὶ ἀρχῶν* II, 3, 6. — Vgl. Joseph. B. Jud. II, 8. 11; Tertull. de pall. 2; adv. Hermog. 25; Irenae. adv. haer. II, 28, 2; Hilar. in Ps. 68. Näheres s. bei Hilgenf. Ap. Väter S. 60 f.; und in desselben Nov. Test. extr. Can. rec. I, p. 82 f. (zu Clem. I, Cor. 20).

42. (S. 129.) Orig. c. Cels. VII, 29. Tertull. Apolog. c. 47; Theophil. ad Aut. II. p. 108; Ephraem. Opp. t. I, p. 22 s; t. III, p. 567 s.; Basil. De Parad. p. 346; Aug. De Gen. ad lit. VIII., 1 &c. Vgl. überhaupt Uhlemann, Ephräm des Syrers Ansichten vom Paradies und vom Fall des Menschen — Zeitsch. f. hist. Theologie I. (1832), S. 155 ff.; Pressel. Art. „Paradies" in Herzogs Real-Enc., Bd. XX, S. 334 ff.; mein „Kreuz Christi" (1875), Anh. IV. S. 406 ff.

43. (S. 130.) 4. Esr. VI, 42 u. VII, 26 (die Stellen bei Hilgenf., N. Test. extr. Can. l. c. Hippolyti Fragm. ed. de Lagarde (Lips. 1858), p. 124. Wegen Augustins und Kosmas' vgl. oben, n. 37 u. 39. Wegen Philoponus unten, B, 5.

44. (S. 131.) Wegen Pindar's (bei Strab. VI, 11) und Plinius' (H. N. V, 10), sowie wegen anderer „ärgerlicher hydrographischer Irrlehren" bei den Alten s. Peschel, a. a. O. S. 62 f. Ueber das „Gespenst eines Australlandes" ebendas. S. 55 f. — Vgl. sodann Joseph. Antiqu. I, 1, 3, und in Betreff der merkwürdigen Deutung der Paradiesesflüsse bei Ephräm und Severian: Uhlemann, a. a. O., S. 149 ff. — Unten, B, 6, werden wir jenen Pseudo-Cäsarius (not. 36) als wahrscheinlicherweise derselben Deutung (wonach der Phison = der Donau wäre) zugethan namhaft zu machen haben.

45. (S. 132.) Basil. Hom. IV in Hexaem., c. 2: *„ἐπεὶ τί ἐκώλυε τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν πᾶσαν τὴν Αἴγυπτον κοιλοτέραν οὖσαν ἑαυτῆς ἐπελθεῖν καὶ συναφθῆναι τῷ παρακειμένῳ τῇ Αἰγύπτῳ πελάγει, εἰ μὴ τῷ προστάγματι ἦν πεπεδημένη τοῦ κτίσαντος; ὅτι γὰρ ταπεινοτέρα τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἡ Αἴγυπτος, ἔργῳ ἔπεισαν ἡμᾶς οἱ θελήσαντες ἀλλήλοις τὰ πελάγη συνάπτειν, τό τε Αἰγύπτιον καὶ τὸ Ἰνδικὸν, ἐν ᾧ ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα.* Offenbar wird hier (im Anschlusse an eine schon Aristoteles gekannte altüberlieferte Meinung, die übrigens bereits Strabo, Geogr. l. 17, bestritt) zwar nicht vom Mittelmeere, aber vom Rothen, ein Höherstehen als Aegyptens Sandboden behauptet, also das letztere Meer indirect als höherstehend denn das erstere bezeichnet (Vgl. W. Hoffm., S. 229). Aehnlich Ambr. Hex. III, 2. —

Die Vulkane als Bestandtheile des unterirdischen Höllenfeuers: Tertull. De poenit. c. 12 (vgl. Plat. Phaed. p. 112 s. über die durch die Vulkane herauskommenden kleinen Theile, *ἀποσπάσματα* des Feuers des Pyriphlegethon); als bloße Abbilder desselben: Minuc. Fel. Octav. c. 35; Aug. Civ. D. XXI, 4, Isid. De nat. rer. 47. — Wegen der Erdbeben als directer Wirkungen der Hand Gottes: Cosm. Topogr. p. 121. 156. Montf. — Wegen der Fabelmenschen und sonstiger portenta: Aug. Civ. D. XVI, 9; Isid. Orig. l. XI.

[Zu A. 5.]

46. (S. 137.) Hervorhebung des Worts oder Sohns als Mittlers der göttlichen Weltschöpfung schon: Barnab. Ep. c. 6 (wo das ποιήσωμεν Gen. 1, 26 als zum Sohne geredet betont ist); und Ep. ad. Diogn. c. 7. Der Dialog. inter Jason. et Papisc. deutete bereits das ἐν ἀρχῇ an der Spitze des mosaischen Schöpfungsberichts auf den Sohn: „In filio fecit Deus coel. et t." (Hier. Hebr. quaest. in Gen. 1, 1). — Trinitarische Bestimmtheit des Schöpfungsbegriffs zuerst bei Theoph. ad Autol. II, 15 (die drei ersten Schöpfungstage ein Abbild des Vaters, des Sohns und der „Weisheit", d. i. des h. Geistes) und bei Iren. adv. haer. IV, 20, 1: Adest ei (Deo) semper Verbum et Sapientia, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem etc. Vgl. auch II, 30, 9; V, 18, 3, sowie überhaupt Duncker, des h. Irenäus Christologie ꝛc., S. 68.

47. (S. 138.) Gegen die von Duncker, Hagenbach (Dogmengesch. § 47), Möller (Kosmologie ꝛc. S. 146), W. Hoffmann („Deutschland" 1872, S. 207 f.) u. AA. vertretene Annahme, daß Justin laut Apol. I, 10 (δημιουργῆσαι ἐξ ἀμόρφου ὕλης) eine Anfangslosigkeit der Hyle gelehrt habe, erklären sich mit Recht Semisch, Justin d. Märt. II, 335; Otto, zu Just. Apol. I, 10 (Corp. Apol. I, 30); L. Reinke, D. Schöpfung ꝛc. S. 175 f.; F. Nitzsch, Dogmengesch. I, 330, unter Verweisung auf Tatians Schülerverhältniß zu Justin, sowie auf Dial. c. Tryph. c. 5, wo die ewige Materie bestimmt geleugnet wird. — Wegen des Athenagoras, den man gleichfalls (s. Möll. a. a. O.) als Vertreter der platonisch-philonischen Lehre von der Ewigkeit der Hyle zu citiren pflegt, s. unten B, 1.

48. (S. 139.) Philo Π. κοσμουποΐας § 25 schildert die Welt als ein für den Menschen von Gott zubereitetes Gastmahl oder Schauspiel oder Kampfspiel, das vor allem hergerichtet sein muß, bevor der Mensch in es eingeführt wird (ähnlich schon Diogenes bei Plut. De tranquill. animae). Vgl. Lact. De ira Dei c. 14: „. . . Deus, sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se, tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque coelestium, etc. Ferner Ambros. Ep. 43 ad Horontian.; Greg. Nyss. De opif. hom. 2., Chrys. in Hex. hom. VIII, 2; ad Stelech. II, p. 149; Severian. Hex. orat. IV, 5; V, 2; Theodor. Mops. ap. Theodoret. Quaest. 20 in Genes. p. 29; Fulgent. Serm. 180 de temp. (inter Sermon. Aug.), Zachar. Mityl. De aetern. Mundi; Anastas. Sin. Anagog. contempl. l. IX, p. 901 H; Joh. Dam. de f. orth. II, 11. Vgl. überhaupt noch Uhlem., Ephräms Ans. von der Schöpfg. a. a. O., 271. 281 f.

49. (S. 139.) Aug. de Civ. D. X. 12: Nam et in omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum ipse est homo. Vgl. XII, 21; Ep. 137, 3, 11; Quaest. 83. 9, 67, etc. — Ueber den Zweck der Weltschöpfung s. De lib. arbitr. III, 9, sowie Civ. D. XI, 23: Causa fabricandi mundi fuit, ut Deus bonus conderet bona, etc. Vgl. damit Greg. Nyss. Orat. catech. m. c. 5, sowie überhaupt Nitzsch, DG. S. 333.

50. (S. 142.) In Betreff der Gottbildlichkeit vgl. Sell, Die Gottbildlichkeit des Menschen, Friedb. 1856; W. Engelhardt, Die Gottesbildlichkeit des Menschen, Jahrb. f. deutsche Theologie 1870, S. 27 ff.; Hagenb. DG. S. 121 f.; Nitzsch, DG. S. 350 f. — Wegen des Streits über den Ursprung der Seelen vgl. J. Frohschammer, Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen; Rechtfertigung des Generationismus, München 1854. Auch Ebrard, Apologetik I, 243 ff., sowie das von uns im speciellen Theile bei Greg. v. Nyssa, Lactanz, Augustin u. AA. zu Bemerkende.

51. (S. 147.) S. Barnab. Ep. c. 15; Justin. Dial. c. Tryph. c. 80 s.; Iren. adv. haer. V, 28; Hippolyt. (bei German. Constpl. De theoria rerum Ecclesiae); Method. περὶ τῶν γενητῶν 12 (p. 102 Jahn); Lact. Inst. div. VII, 14—18; Victorin. Petab. de fabrica mundi (vgl. unten B, 7); Clem. Homil. XVII, 9. 10; Hilar. in Matth. 17; Ambros. de Parad. c. 3; in Luc. c. 7; Hieron. Comm. in Mich. c. 4; Pseudojustin Qu. et resp. ad orthod. qu. 71; Aug. Civ. D. XX, 7. u. ö.; Hilarian. De mundi duratione c. 16 (in Migne, Patrol. t. XIII); Pseudo-Eustath. Antioch. in Hex. p. 55 (ed. L. Allat.), Anastas. Sin. Anag. contempl. p. 887; Isid. in Genes. c. 3; Beda Ven. in Gen. t. I, p. 33 ss. (ed. Giles). — Vgl. überhaupt Corrodi, Krit. Geschichte des Chiliasmus, 1781; Wagner, Der Chilianismus in den ersten christl. Jahrhunderten, Dilingen 1849; F. Piper, Karls d. Gr. Kalendarium und die Ostertafel, Berlin 1858; — H. Reusch, Die patristischen Berechnungen der 70 Jahrwochen Daniels, in d. Tübing. Theol. Quartalschr. 1868, S. 535 ff. — W. Volck, der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber, Dorpat 1869.

[Zu B. 1.]

52. (S. 151.) Ep. ad Diogn. 7; Barnab. c. 6 (vgl. oben N. 46); Herm. Past. Mand. II, 1; Clem. 1 Cor. 38 (vgl. oben N. 34).

53. (S. 151.) S. Anastas. Sin. Anagog. Contemplat. in Hexaëm. l. VI, s. fin. (Max. Bibl. Lugd. t. IX, f. 887 D; Corp. Apologet. Graec. ed. Otto t. V., p. 363).

54. (S. 152.) Wegen Justin's und Tatians (Orat. ad Graec. c. 5) s. oben N. 47. Wegen des Athenagoras (Legat. pro Christian. c. 10. 14 ss.), dessen Platonismus vielfach übertreibend dargestellt zu werden pflegt (besonders von Möller und W. Hoffmann a. a. O.) vgl. T. Voigtländer, Athenagoras von Athen, im Beweis des Glaubens 1872, S. 36 ff.; auch L. Reinke a. a. O. S. 178 und Huber, Philos. d. Kirchenväter, S. 24 f. Auch der Letztgenannte, so heterodox und so sehr an Philo sich annähernd er des Athenagoras Standpunkt in der Logoslehre findet, wagt doch nicht die Annahme einer unerschaffnen Hyle ihm aufzubürden.

55. (S. 154.) Theophil. ad Autol. II, 10 ss.; vgl. III, 16 ss., sowie die Parallelen zu den archäomanistischen Ausführungen der letzteren Stelle bei Joseph. contr. Apion. I, 2. 16 ff.; Just. Apol. I, 73; Tat. Or. ad Gr. c. 1 ss.; Clem. Strom. I, p. 355 ff.; Orig. c. Cels. l. IV; Tertull. Apol. c. 31; Arnob. c. gentes II, p. 94.

56. (S. 155.) Vgl. zum Theil schon oben, N. 46 und s. überhaupt Duncker, Des h. Iren. Christologie S. 8 ff.; Huber, S. 85 ff.; Möller, S. 497 ff.; W. Hoffm. S. 214 ff.

57. (S. 156.) Hippol. Fragm. ed. Lagarde p. 123 f. Vgl. contr. Noet. p. 50 und Bunsen, Hippolytus I, 205. 211. Ueber das Verhältniß des verlornen Genesiscommentars zu einem angeblichen Exoduscommentar als seiner Fortsetzung s. Caspari, Quellen 2c. zur Geschichte des Taufsymbols 2c. III, 377.

58. (S. 158.) Tertull. adv. Hermog., besonders c. 19 ss. Vgl. Neander, Antignostikus, Geist der Schriften Tertullianu's, 2. Aufl. S. 343 ff.; Leopold, Hermogenis de origine mundi sententia, Budissae 1844; Huber a. a. O. S. 120 ff.; Nitzsch, DG. 331 f. — W. Hoffmann (S. 214) wirft dem Tertullian eine merkliche Hinneigung zu gnostischem Emanatismus vor und wird überhaupt dem von ihm für die Lehre von der Schöpfung Geleisteten nicht gerecht. Richtiger hatte Weiße (Philos. Dogmat. § 554) die Bedeutung der Tertullianschen Darlegungen aufgefaßt; doch suchte derselbe ihn zu sehr zu einem Vorläufer modern naturalistischer Entwicklungsideen zu machen.

[Zu B. 2.]

59. (S. 161.) Ueber die Schöpfungslehre des Clemens handeln Huber, S. 143 f.; Reinke, S. 181; Möller, S. 520 ff.; W. Hoffm. S. 218 ff.

60. (S. 165.) Redepenning, Orig. II, S. 315. 338 ff.; Huber, 163 ff.; Möll. 537 ff.; Hoffm. 220 ff.

61. (S. 165.) Method. περὶ πῶν γενητῶν fragm. ap. Phot. Bibl. cod. 235 in S. Methodii opp. ed. Alb. Jahn, Hal. 1865, p. 100 ss. Zur Kritik der hier von Methodius erhobenen Einwürfe wider den Origenes als theils unkräftig theils unzutreffend vgl. Nitzsch, DG. 334. — Ueber des Methodius antignostische, wider die Valentinianer gerichtete Polemik in seinem, gleichfalls nur fragmentarisch erhaltnen Dialog περὶ αὐτεξουσίου bei Jahn p. 54 ss. Vgl. Möhler, Patrologie S. 684.

62. (S. 167.) Dionys. Alex. περὶ φύσεως, ap. Euseb. Praep. evang. l. XIV, c. 23—27. Vgl. Förster, De doctrina et sententiis Dionysii Magni diss. (Berol. 1865), p. 23 ss. — Pamphili Apol. pro Orig. l. I, interprete Rufino, in Orig. Opp. ed. de la Rue t. IV, und in Routh, Reliqu. Sacrae t. IV. — Euseb. Praep. evang. l. VII, c. 10 ss. — Ueber das von dem Letztgenannten (c. 21 ss.) mitgetheilte Fragment aus des Maximus Schrift περὶ τῆς ὕλης handelt ausführlich Möller, Kosmol., S. 561 bis 564. Vgl. auch K. Werner, Geschichte der apologet. und polem. Lit. I, S. 420.

63. (S. 168.) Athanas. Orat. II, c. Arian. c. 60; vgl. Or. 1, 13. — Die 1. sirmische Formel, deren can. 14 die arian. Leugner der Beziehung des ποιήσωμεν Gen. 1, 26 auf den Sohn verdammt, bei Athan. De Synod. c. 27 und bei Socr. H. E. II, 30 (Hahn, Bibliothek der Glaubensregeln und Symbole 2c., S. 160 f.).

64. (S. 169.) Cyrill. Catech. IX: De Deo omnium creatore (Opp. ed. Touttée, p. 126 ss.).

[Zu B. 3.]

65. (S. 172.) Wir folgen hier der gewöhnlichen Art, den Widerspruch zwischen den beiden Genesisauslegungen in Bd. I der syr.-lat. Ausgabe der Opp. Ephraemi (ed. Benedictus et Steph. Ev. Assemani, Rom. 1732 ss.) zu erklären. Gegen die Meinung Benedicts, des Einen der beiden Herausgeber Ephräms, daß die in der zweiten kürzern Auslegung in Quästionenform enthaltene Deutung erst dem viel späteren Jakob v. Edessa beizulegen sei, spricht, daß doch schon Basilius Hom. II in Hex. c. 6 die betr. Deutung (vom vogelartigen Brüten des h. Geistes) als durch einen Σύρος ἀνὴρ von hoher göttlicher Weisheit ihm überliefert kannte, und daß er mit diesem Syrer schwerlich einen Andern als Ephräm gemeint hat. Vgl. Uhlem. a. a. O. S. 182 f., dem wir nur darin lieber nicht beistimmen möchten, daß er den längeren und vollständigen Genesiscommentar Ephräms für einer späteren Zeit angehörig erklärt. Vielmehr scheint die in ihm vorgetragne Meinung auf ein früheres, in der Lehre vom Geiste überhaupt noch weniger streng orthodoxes Stadium der Lehrentwicklung des Verfassers hinzuweisen; wie denn auch der in den Actis Ephraemi (t. III opp. Syr.) bezeugte Verkehr mit Basilius d. Gr., wobei er diesen für seine orthodoxe Pneumatologie gewann, erst der späteren Lebenszeit des Heiligen angehören kann.

66. (S. 175.) Vgl. die beiden schon mehrfach erwähnten Monographieen Uhlemanns über Ephräms Paradieses- und Schöpfungslehre, in Jahrg. I und III der Zeitschr. für histor. Theologie. Das zum Theil fast überreichliche Lob, welches diese Darstellung dem Ephräm spendet, scheint uns, besonders sofern es denselben als Schriftausleger und Kosmologen, und nicht etwa bloß in seiner Eigenschaft als die „Cither des h. Geistes", d. h. als phantasievollen religiösen Dichter betrifft, bedeutend ermäßigt werden zu müssen.

67. (S. 177.) Euseb. Emeseni fragm. ed. Augusti (s. oben, N. 31). Acac. Caes. fragm. (in des Nicephorus Catena in Octateuch. (s. N. 39) I; auch in Lippomani Cat. in Genes. sowie in der Lyraschen Ausg. der Gloss. ordin., Duaci 1617, t. I.

68. (S. 178.) Diodor. Tars, in Gen. fragm. op. Theodoret Quaest. in Gen. — Fragmente aus des Teodorus von Mopsvestia Ἑρμηνεία τῆς κτίσεως λόγοι VII (vgl. Phot. Biblioth. c. 38.) ebendas. und bei Io. Philopon. in Hexaëm., vgl. unten, N. 75.

69. (S. 182.) Chrysost. Homil. in Gen., T. IV Opp. ed. Montfauc. p. 1 ss. Die kürzeren 8 Sermones in Genes. ib. p. 645—697. — Ueber die beiden jedenfalls unächten, aber wie Montfaucon meint, wohl von einem antiochenischen Zeitgenossen des Chrysost. [?] herrührenden Sermones in Gen. 1, 31 und 1, 26: Opp. t. VI, p. 532 ss. vgl. unten III, A, 3. Die Bedeutung der jedenfalls in weiten Kreißen einflußreich gewordnen und hochangesehenen Genesis-Exegese des Chrysostomus wird gewöhnlich sehr unterschätzt, z. B. bei Hoffmann, (S. 246), auch in Neanders und Böhringers Monographieen (Böhr. Bd. IX, 2. Aufl., S. 97 f.), sowie bei Th. Förster, Chrysostomus in seinem Verhältnisse zur antiochenischen Schule, Gotha 1869, wo der Schöpfungslehre des Chrys., abgesehen von ihrer anthropologischen Seite (s. S. 60 f.)

überhaupt nicht gedacht ist. Gerechter werden ihr Uhlemann (a. a. O., passim), Diestel, Geschichte des A. Test. in der Kirche, S. 136.

70. (185.) Severiani Gabal. Oratt. VI in Mundi Creationem, — in Opp. S. Chrysost. ed. Montf. t. VI, p. 435—511. — Theodoreti Quaest. in Genes., in Opp. ed. Schulze t. I, p. 3 ss. (Migne, t. I, c. 75 ss.). Zur Charakteristik des letzteren Werks vgl. Diestel, Bibel und Naturkunde, in den Theol. Stud. und Krit. 1866, S. 229 f.

[Zu B. 4.]

71. (S. 187.) Basil. M. in Hexaëm. hom. IX in Opp. Bas. ed. Garnier, t. I. Vgl. die Homil. über das *Πρόςεχε σεαυτῷ*, ib. t. II. — Wegen der Unächtheit der früher dem Basilius beigelegten Hom. de Paradiso (Hom. XXX in den ält. Ausgaben) s. Garnier, Praef. tom. I, § I, 13 ss. Zur Würdigung der Hexaëmeron-Homilieen vom naturwissenschaftlichen Standpunkte s. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit in cultur-historischer Entwicklung, Leipz. 1864, S. 67—76 (mit einigen kritischen Noten, betr. botanische Irrthümer des Redners). Unter theolog. und naturwissenschaftlichem Gesichtspunkte zugleich würdigt sie eingehend: W. Hoffm. S. 226—232. Vgl. auch die kürzeren Charakteristiken bei H. Weiß, Die drei großen Kappadocier als Exegeten, Braunsberg 1872, S. 94 ff., sowie bei Alzog, Grundr. der Patrologie, S. 228 f.; auch Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen ꝛc., Bd. VII, 1 (2. Ausg., Stuttg. 1875), S. 90 ff. und S. 157 ff. (Auszug aus der Hom. „Hab' Acht auf dich").

72. (S. 195.) Ueber die Phönixsage vgl. Bochart, Hierozo. II, 6, c. 817 ꝛc.; Piper, Mythologie der christl. Kunst, 1847, I, S. 446 ff.; Hilgenfeld, Die Apost. Väter, S. 64 (woselbst auch die betr. patristischen Belege). Ueber den Seidenspinner als dem Phönix vorzuziehendes Auferstehungssymbol: m. Theol. nat. I, S. 559. 583.

73. (S. 202.) Greg. Nyss. Apolog. in Hexaëm. ad Petr. fratrem rec. Georg. H. Forbes (Burntisland 1855), auch in Opp. ed. Par. 1615, T. I, p. 1 ss. Ejusd. de condit. homin. (*περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*), Opp. I, p. 43 ss. (Forbes, p. 96 ss.) Wegen der Unächtheit der beiden Homilien über Gen. 1, 26, die dem Gregor v. Nyssa, zuweilen auch dem Basilius beigelegt werden, s. Feßler, Instit. patrol. I, p. 512. 604. — Zur Würdigung Gregors von Nyssa als Schöpfungshistorikers und Anthropologen: Huber, Philos. der KVV., S. 192 ff.; Böhringer, a. a. O. VII, 2 S. 53 ff.; Weiß, a. a. O. S. 103 f. (der immer noch, wie viele Frühere, dem Nyssener das Simultanschöpfungsdogma aufbürdet); W. Hoffm. S. 232—242. Der Letztgenannte würdigt ihn verhältnißmäßig recht eingehend, stellt aber verschiedne seiner Anschauungen ungenau dar; namentlich verkennt er ganz und gar den in Bezug auf das Urlicht und sein nächtliches Verschwinden zwischen Basilius und dem Nyssener bestehenden Gegensatz der Meinungen.

[Zu B. 5.]

74. (S. 205.) Cyrill. Alex. Glaphyra in Pentateuch, (Opp. ed. Aubert. Paris. 1638 t. I b., p. 1 ss. und Contr. Julian. l. II, p. 54 ss. —

Dionys. Areop., De divin. nominibus, c. 4 (p. 550 s. t. I ed. Corder.) — Wegen der zu Anf. des Kap. erwähnten christlichen Philosophen Aeneas und Zacharias vgl. K. Werner, Gesch. der apologet. und polem. Literatur I, 429. 431 ff.; Gaß, Art. „Zacharias Scholastikus", in Herzogs Real-Encyclop., sowie die Hauptausgabe von Boissonade: Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, De immortalitate animae et de mundi consummatione, Par. 1836.

75. (S. 211.) Joannis Philoponi: De mundi creatione ll. VII. Ex antiquiss. S. Caes. maj. Cod. Ms. primum ed. Balthas. Corderius S. J. Vienn. 1630. 4°.

[Zu B. 6.]

76. (S. 213.) Procop. Gaz. Commentaria in Octateuch. lat. ed. Cluser. Tigur. 1555 (auch auszugsweise in den Catenenwerken von Lippomani, Nicephorus ꝛc.). — Gennad. Constantinop. (ebendas.). — Pseudojustin Responsiones ad Orthodoxos de quibusd. quaestionibus, ed. Otto, in Corp. apolog. graec. III, 2, p. 48. 132 ss.

77. (S. 214.) Caesarii Nazianz. med. Quaest. theolog. et philos. Dialog. IV, ed. Fronto Ducae. in Auctuar. 1624. I (lat. in Caillau et Guillon, Collect. selecta SS. Ecclesiae Patr. t. 53, Par. 1836). Wegen der Unächtheit dieses von Photius (Bibl. c. 210) als ächt bezeichneten Dialogs s. Cave, Script. Eccl. Hist. literar. I, p. 201 s.; Schröckh, KG. XIII, 300 ff. — Das in qu. 70 erwähnte oleum alni scheint das nemliche Arzneimittel zu sein, wie der von Plin. H. N. 24, 74 als Mittel gegen Geschwülste empfohlene Aufguß auf Erlenblätter. Von den in qu. 101 erwähnten Seeungeheuern sind die *γαῦροι* (Stolze) wohl s. v. a. Wale oder Leviathane (vgl. Hi. 41, 26), die *πρίωνες* (eig. „Sägen") dasselbe wie *πρίστεις*, Sägefische.

78. (S. 214.) S. Eustathii archiep. Antioch. et Mart. in Hexahemeron Commentarius ac de Engastrimytho diss. adv. Origen., etc. Ed. Leo Allatius, Lugd. 1629 in 4° (lat. auch in der Max. Bibl. Lugd. t. 27). Daß die erste dieser beiden dem Eustath. beigelegten Schriften jedenfalls unächt ist, zeigt schon Cave l. c. p. 140 s.

79. (S. 216.) Siehe Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Regensb. 1865. Gegenüber dem gleichzeitig hyperkritischen und unkritischen Versuche Oudin's (Commentar. de Scriptorr. Eccl.), die unter des Anastasius Sinaita überlieferten Schriften: *Ὁδηγός* (Viae dux), *Ἐρωτήσεις κ. ἀποκρίσεις, Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίου,* sowie das oben in Rede stehende Werk übers Hexaëmeron einem angeblich erst gegen 1020 lebenden und schreibenden antiochenischen Patriarchen jenes Namens beizulegen, zeigt der Verf. dieser Abhandlung, daß sowohl die erstgen. Schriften, als der Hex.-Commentar triftigen inneren Gründen zufolge bereits im 7. Jahrhundert verfaßt sein müssen. Namentlich ergibt sich aus der typisch millenarischen Geschichtsbetrachtung des Commentars, daß der Verf., der Christum 5500 nach Erschaffung der Welt geboren werden und den Anbruch des 7. und letzten Jahrtausends mit dem J. 500 n. Chr. stattfinden ließ, seinerseits (weil er $2^1/_2$ Jahrhunderte nach dem letzteren Termin lebte) um 750 geschrieben haben muß. Auf die nemliche ungefähre Zeit führt eine Stelle in B. XI der Anag. Contempl. (col. 1034 A in der Max. Bibl.

Lugd. t. IX), wo auf die Entstehung der alexandrin. Bibelübersetzung des A. T.'s als „vor 1000 Jahren" stattgehabt (nemlich unter Ptolem. Philad., Sec. 3 v. Chr.) hingewiesen ist. Als ein von Kumpfmüller nicht angeführter Grund für den Ursprung des Werks in einer früheren Zeit als die von Oudin angenommene mag hier noch hervorgehoben werden, daß der Byzantiner Mich. Glycas (um 1100) den Hexaëmeron-Comment. des Anastasius benutzt hat und ausdrücklich citirt, was im Falle einer Entstehung erst im 11. Jahrhdt. schwer zu erklären sein würde. — Uebrigens zeigt Kumpfm. auf einleuchtende Weise, daß die traditionelle Bezeichnung des Autors der genannten Schriften als Patr. von Antiochia auf einer Verwechslung mit einem älteren antiochen. Patriarchen dieses Namens († 599) oder auch mit dessen gleichnamigem Nachfolger († 608) beruhe, daß derselbe aber nur einfacher Mönch und Priester im Sinai-Kloster gewesen sei. Einigermaßen bedenklich ist seine Annahme, daß Anastas. im Ganzen über 60 Jahre (von 636 oder 638 etwa bis nach 700) schriftstellerisch thätig gewesen sei. Die hiefür beigebrachten Argumente scheinen uns nicht von ausreichender Beweiskraft zu sein.

80. (S. 218.) Anastasii Sin. Anagogicarum contemplationum in divini opificii Hexaëmeron ll. XI ad Theophilum, lat. in Max. Bibl. Lugd. t. IX. p. 857—922; griech. in Migne, Patrol. Ser. graeca t. 89 — hier in XII BB. getheilt (während in der Bibl. Max. das siebente Buch doppeltheilig ist). — Zur Charakteristik der ungesunden allegoristischen Schwulst des Werkes vgl. u. a. auch mein „Kreuz Christi", Beil. XI, S. 469, sowie das daselbst mitgetheilte Urtheil Dupin's (Nouv. Biblioth. eccl. VI, 97).

81. (S. 219.) Joann. Damasc. *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, l. II, c. 1—12 in Opp. ed. Le Quien, t. I, p. 153 ss.

[Zu B. 7.]

82. (S. 223.) Lact. Inst. div. l. II de origine erroris, c. 8—12, und De opif. Dei ad Demetrianum, bes. c. 12—16. 19. — Zur Würdigung der schriftstellerischen und philosophischen Bedeutung des Lactanz überhaupt und der beiden hier hervorgehobnen Schriften insbesondere vgl. Ad. Ebert, Gesch. der christl.-latein. Literatur von ihren Anfängen bis auf Karl d. Gr., Leipz. 1874, S. 70 ff.

83. (S. 225.) Victorin. Petabion. De fabrica mundi fragm., mitgetheilt von Cave, Hist. liter. I, p. 102 s. (Zur Beurtheilung des Inhalts vgl. schon Petavius, Dogm. theol. III, 136 ss.; auch Dorner, Entwicklungsgeschichte der L. v. d. Person Christi I, 764 ff.). — Mar. Victorin. Afer, De principio diei s. d. loco Gen. 1, 5 fragm., in Sirmond Opuscc. dogm., sowie in der Max. bibl. Lugd. t. IV. p. 292 ss.

84. (S. 225.) Hilar. Pict. in Ps. 118, Opp. Par. 1844 t. I, p. 336: Caeterorum omnium elementorum creatio eo ipso tempore et instituta et effecta est, quo subsistere jubebatur: neque inchoationem eorum et perfectionem tempus aliquod discernit. Homo vero . . . . . duplici est institutus exordio (nemlich nach Gen. 1, 26 u. 2, 7). De Trinit. l. XII (ib. t. II, 432 s.): Nam tametsi habeat dispensationem sui, secundum Moysem, firmamenti solidatio, aridae nudatio, maris congregatio, astrorum

constitutio etc. . . . . : sed coeli, terrae caeterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur, etc. — Suarez, De creat. I, c. 10 sucht trotz dieser so entschieden lautenden Erklärungen für eine Momentan- oder Simultanschöpfung den Hilarius vom Vorwurfe des Homochronismus zu reinigen. Richtiger hatte Luther den Sinn des Kirchenvaters erfaßt, wenn er wiederholt gerade ihn neben Augustinus als einen Hauptvertreter jener philonischen Theorie innerhalb der alten Kirche citirte (z. B. in Genes. c. 1, Opp. exeg. lat., p. 87. 151.).

85. (S. 227.) Hieron., Hebr. Quaest. in Genes., in den Opp. ed. Vall. t. III, 1, p. 301 s. Vgl. Ep. 69 ad Oceanum, l. I contr. Jovinian. c. 16, sowie Apologet. ad Pammachium pro libris c. Jovinianum. — Wider die irrige Annahme Lupton's, als hätte auch Augustin das Fehlen des Segens beim 2. Tagewerke als bedeutsam hervorgehoben, wird weiter unten (B. II. B. 4, Not. 57) noch zu handeln sein. — Wegen der einseitig origenistischen Haltung des Hieronymus trotz seiner dogmatischen Gegnerschaft wider Origenes s. meine Monogr., S. 368 ff.

86. (S. 231.) Ambros. in Hex. ll. VI (Opp. ed. Ben. t. I, p. 1 ss.). De Paradiso (ib. 167 ss.). — Zur Beurtheilung vgl. W. Hoffm. S. 242 ff.; Baunard, Gesch. des hl. Ambrosius (a. d. Französ. von Bittl, Freib. 1873), S. 360—67) und vor Allen Ebert, S. 140. 145 ff.

[Zu B. 8.]

87. (S. 231.) Aug. De Genesi contra Manich. ll. II (Opp. ed. Bened., Par. 1680, t. I, p. 645). De Gen. ad literam op. imperfectum (ib. t. III, p. 93 ss.); De Gen. ad lit. ll. XII (ib. p. 117—324). Quaestt. in Heptateuchum l. I: Qu. in Genesin (ib. p. 379 ss.). De Civ. Dei l. XI, c. 4 ss. Confession. l. XI—XIII. — Unsre Citate im Texte beziehen sich, soweit dieß nicht ausdrücklich anders angegeben, auf das große Hauptwerk De Gen. ad lit. ll. XII. Zur Beurtheilung vgl. Hoffm., S. 246—255, sowie die weniger auf die Einzelheiten der Hexaëmeron-Exegese, als auf die Schöpfungslehre Augustins im Allgemeinen bezüglichen Darstellungen von A. Ritschl, Expositio doctrinae Aug. de creatione mundi, peccato, gratia (Hal. 1843), Huber (S. 268 ff.), K. Werner (Apol. u. polem. Lit. I, 433 ff.), J. B. Baltzer (Die bibl. Schöpfungsgeschichte, Leipz. 1867, I, S. 63—114), F. Dorner (Augustinus, Berl. 1873, S. 40—46); auch F. W. Schultz, Schöpfungsgeschichte (Goth. 1865) S. 327 f. und Diestel, Bib. u. Naturk. (Stud. u. Krit. 1866), S. 232 ff.

88. (S. 243.) Prosp. Sententt. ex Aug. nr. 141 ss. (Opp. B. Prosp., Par. 1711, col. 561). — Junil. De partt. leg. div. II, 2: Quot modos et differentias in operatione creaturarum Scr. S. posuerit (in der Max. Bibl. Lugd. t. X, f. 911). — Eucherii Lugd. De quaestionibus Veteris et Novi Testamenti (Max. Bibl. t. VI, f. 839 ss.). — Commentarii in Genes. Eucherio Lugd. ep. falso ascripti ll. III ad Salonium et Veranium episcopos (ib. f. 868 ss.). Vgl. schon oben, Nr. 18 (zu A. 2).

89. (S. 244.) Greg. M. Moral. in Job. l. 32, c. 12 (zur Behemoth-Stelle, Hi. 40, 10). — Paterii (notarii et secundicerii Eccl. Romanae c.

610) lib. de expositione V. et N. Test. (in Greg. M. Opp. ed. Bened. t. IV, II, pag. 9. — Ueber die späteren Nachfolger des Paterius, wie seinen Fortsetzer Bruno (1100), Alulfus („Gregoriana", compil. c. 1096), Garnerus (Gregorianum s. allegoricae explanationes omnium paene rerum in Bibliis contentarum ex Greg. M. commentariis in lib. Job decerptae, c. 1170) vgl. zum Theil noch unten, Buch III, A, Kap. 3.

[Zu B. 9.]

90. (S. 251.) Isid. Hispal., Comm. in Gen., c. 1—3. Sentent. l. I, c. 10. De natura rerum ad Sisebutum regem (rec. G. Becker, Berol. 1857). Orig. s. Etymolog. l. XI—XVII. Zur Beurtheilung vgl. Dupin, Nouv. bibl. eccl., V, 11: Ebert, S. 555 ff. (bes. 558 f.), Carus, Gesch. der Zoologie S. 105 f. — Sodann Bedae Venerab. ll. IV in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismaelis (in Opp. ed. Giles, t. VII, p. 1 ss. Ejusd. De nat. rerum (ib. t. VI.); auch: De tempori. u. De temporum ratione. Zur Beurtheilung: K. Werner, Beda d. Ehrwürdige (Wien 1875), S. 107 ff. 122 ff.

91. (S. 251.) Quaestt. super Octateuch. ex dictis Patrum in Bedae Opp. ed. Basil. 1563, t. VIII, p. 109 ss.; De sex dierum creatione lib. ex Patribus sententt. coll., ib. p. 73 ss.; Hexameron: ib. t. IV, p. 1 ss. Vgl. darüber Giles, Praef. in t. IX Opp. Bedae; Werner, S. 228 f.

92. (S. 252.) Quaestiones ex Vet. et Novo Test., in Aug. Opp. ed. Bened. t. III, Append. col. 42 s. (vgl. über diese Stelle unten, Buch III, B. 5, Note 61). De mirabilibus Scripturae Sacrae, ib. p. 1 ss. Zur Charakteristik dieses letzteren Werkes s. Diestel, Bib. und Naturkunde, Stud. u. Kritt. 1866, S. 236 ff. und: Das A. Test. &c., S. 175 f.

[Zu B. 10.]

93. (S. 253.) Greg. Naz. Carm. περὶ ἀρχῶν (Arcana, de principiis seu principio), Opp. ed. Colon. 1690, t. II, p. 161 ss. Vgl. Carm. 13: περὶ φύσεως ἀνθρώπου (worüb. Humboldt, Kosm. II, S. 71). — Ueber Gregors dogmatische Behandlung der Lehre von der Weltschöpfung: Ullmann, Greg. v. Naz. 2. Aufl. S. 341 f.; Böhringer, Bd. VII, S. 261 ff.

94. (S. 254.) Georg. Pisides, Ἑξαήμερον ἤτοι Κοσμουργία. Opus sex dierum, seu Mundi opificium, etc., graece in lucem edita et lat. versib. expressa per Federicum Morellium. Lutet. Par., 1584 in 4° (auch im Corp. poetar. graecorum. Genev. 1614, sowie schon Rom. 1590, als angebl. Werk Cyrills v. Alex. separatim u. d. Tit. De animalium et plantarum proprietate herausgegeben). Die im Texte weiter unten hervorgehobene schöne Schilderung des Wechsels der Jahreszeiten lassen wir als Beispiel der Diction und Darstellungsweise hier folgen:

v. 266 sc: *καὶ τοῦ θέρους μὲν ἡ φλογώδης ἀκρότης,*
οὐκ εὐθὺς εἰς χειμῶνα τὴν θέρμην τρέπει
(αἱ γὰρ μετάρσεις βλαπτικαὶ τῶν ἀθρόων))*

---

*) l. vielm.: *σωμάτων*.

ἀλλ' εἰς τὸ μετόπωρόν τε καὶ κρᾶσιν μέσην,
τῷ μαλθακῷ τὴν ψύξιν ἠρέμα τρέφει.
Κἀντεῦθεν εὐθὺς οὐ πρὸς ἄκρατον ζέσιν,
ἀλλ' εἰς ἔαρ μέτεισι, καὶ λεληθότως
τὸν κρυμὸν ὠθεῖ καὶ τὸ καῦμα συλλέγει.
Καὶ ταῦτα δρῶσιν ἐξ ἀμοιβαίου δρόμου,
κόραις ὁμοίως συγχορευούσαις ἅμα
καὶ συμβαλούσαις τοὺς ἑαυτῶν δακτύλους,
ὅπως χόρον πλέξωσιν εὐρύθμου βίου.“

95. (S. 259.) C. Vetti Aquil. Juvenci Hist. evang. ll. IV; eiusdem carmina dubia aut suppositia ad mss. Vatic. aliosque rec. Faustin. Arevalus, Rom. 1792. 4⁰. Danach Migne in seiner Patrol. lat. t. XIX, (Par. 1846), wos. die Genesis col. 345—380. Ueber den Charakter des Gedichts und über die Aechtheitsfrage, welche schwerlich ganz sicher zu Gunsten des Juvencus entschieden werden kann, s. Ebert a. a. O., S. 113 ff. — Die pseudo-ambrosianischen Schöpfungshymnen unter der Ueberschrift: Ambrosii Mediol. de opere creationis hymni VII bei Georg Fabricius, Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana (Basil. 1562, 4⁰.), col. 363 ss. Ebendas. col. 303—308: Hilarii episcopi Pictaviensis Genesis, ad Leonem Papam. Beide opuscula werden vom Herausgeber (laut s. Commentar im Anhang) für ächt gehalten. Aber vgl., was die ambros. Hymnen überhaupt, sowie den allein ächten Deus creator omnium speciell betrifft: Ebert, S. 171 ff. Ueber das Metrum in Genesin als weder von Hilarius v. Poitiers, noch — wie sogar noch Reinkens (Hilarius 2c., Schaffhausen 1864, S. 311) meint — von dem arelatensischen Hilarius herrührend, s. Ballerini, Admonitio in S. Hilarii Arel. Opuscula, in den Opp. S. Leonis M., t. II, col. 343 ss.; auch Ebert, S. 352, der die Möglichkeit der Verfasserschaft des Arelatensers nicht ganz von der Hand weisen will, doch nur soviel für gewiß hält, daß das Gedicht jedenfalls von einem Dichter Namens Hilarius verfaßt sei.

96. (S. 265.) Dracontii Carmina ex mss. Vatic. rec. F. Arevalus, Rom 1791, 4⁰. Der früher allein bekannte unvollständige Text des (in der Arevalo'schen Ausg. 3 BB. haltenden) Gedichts De Deo — neml. l. I De creatione — schon bei Fabric. Poett. vett. c. 351 ss., und in Mignes Patrol. lat. t. 60. In der Ueberarbeitung des Eugenius v. Toledo ebendas. t. 87, col. 369 ff. (hier gefolgt von einer poët. Dedication an einen Herrscher, welche fälschlich ad Theodosium juniorem Augustum überschrieben ist). Vgl. überhaupt Ebert, S. 366—376. — Claudii Marii Victoris (oder Victorii,? — nach Gennad. De script. eccl. c. 60) Oratoris Massiliensis, Commentar. in Genesin ll. III, bei Fabric. c. 311—349, bei Migne t. 61, p. 957 ss. Vgl. Ebert, S. 353—356, der das viele Eigenthümliche des Dichters richtig erkennt und in der Hauptsache treffend würdigt. — Alcimi Ecdicii Aviti De spiritalis historiae gestis ll. V, in Migne Scr. lat. t. 59, col. 324 ss. Bei jenem Fabricius, c. 367—424 noch unter dem Titel: Poematum de Mosaicae Historiae gestis, während Isidor De vir. illustr. 23 (und danach z. B. Cave I, 373) überhaupt keinen zusammenfassenden Titel für die 5 Abtheilungen kennt, sondern dieselben als einzelne Gedichte: De orig. mundi, De origin.

peccati, De sent. Dei ꝛc. aufzählt. Die Bezeichnung De spirit. hist. gestis ist die vom Dichter selbst (Ep. 45) herrührende. S. Ebert, S. 376—384, sowie das daselbst citirte Werk Guizots: Histoire de la Civilisation en France, dessen Verdienst es ist (in der 18e leçon) zuerst auf die hohe Bedeutung des Avitus als poetischen Vorläufers Miltons hingewiesen zu haben. — Wegen des weiter unten im Texte noch besprochnen Beda'schen, oder wie Manche wollen Pseudo-Bedaschen Sonntags-Hymnus De universis Dei operibus (Giles, Opp. Bedae, t. I, p. 78 ss.) vgl. Ebert, S. 609 u. Werner, Beda d. Ehrw., S. 104. 230 (Beide überwiegend für das Herrühren der Dichtung von Beda).

[Zu B. 11.]

97. (S. 267.) Als Apologet der kirchlich-theologischen Tradition hat u. a. der ausgezeichnete römisch-katholische Naturforscher St. George Mivart in seinem (bedingterweise evolutionistischen, aber die Lehren Darwins zugleich scharf kritisirenden) Buche „The Genesis of Species, Lond. 1871 verschieden Kirchenväter und Scholastiker als der Entwicklungslehre des Darwinismus gleichsam auf halbem Wege entgegen kommend dargestellt, — dieß mit besondrer Beziehung auf den Jesuiten Suarez, dessen diesbezügliche Aeußerungen er aber dabei einseitig auffaßte und theilweise ungenau wiedergab (wie Huxley in der Abhdlg. „More Criticisms on Darwin" im Contemporary Review 1871, Oct., ihm nachwies — vgl. Ausland, 1871, Nr. 49 u. 52). Vom darwinistischen Standpunkte aus dagegen legt neuerdings z. B. Carus Sterne (Ernst Krause) in d. Ztschr. „Kosmos" ꝛc. (Leipz. 1877, Aprilh. S. 36 f. „Schöpfungsgeschichte und Chorologie vor 200 Jahren") ziemliches Gewicht darauf, daß Ambrosius, Basilius u. aa. Kirchenväter die Bibelworte: „Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut ꝛc.; es errege sich das Meer" ꝛc. so ausgelegt hätten, daß sie der Erde und dem Wasser eine selbständige Fähigkeit zur Erzeugung von Thieren und Pflanzen aller Art beilegten und diese ihre Zeugungskraft auch nach der Schöpfung noch fortdauern ließen ꝛc. — Ueber die schon auf Schleiermacher (1815) zurückgehenden Versuche, bei Anaximander (oder theilweise auch bei Empedokles) evolutionistische Ideen nachzuweisen, s. De Meester de Ravenstein, Apropos de certaines classifications anthropologiques, 1875 sowie Schaaffhausen im „Archiv f. Anthropologie" 1876, Bd. IX, S. 104. Auch Wigand, D. Darwinismus ꝛc. II, 72 f. u. K. E. v. Baer, Studien ꝛc. II, S. 253.

98. (S. 270.) Man hat bei Augustin gelegentlich etwas wie eine Ahnung von einer äonenartigen Länge der Schöpfungstage, wenigstens der drei ersten, vorsolaren, wahrnehmen wollen; so z. B. W. Hoffmann, S. 251 (wohl mit Bezug auf De Gen. ad lit. II, 14). Daß Origenes de princip. IV, 16 die Unmöglichkeit betont, die drei ersten Tage sich ohne Sonne und Mond als eigentliche Tage zu denken, hat man — seine wahre Tendenz ganz mißkennend — in einem ähnlichen Sinne zu deuten versucht (so der gleich nachher zu citirende „Sch." im „Ausland"). Bei Theodorus v. Mopsuestia könnte man die Annahme eines längeren Zeitraums, als zwischen Gen. 1, 1 und 1, 2 sich einschiebend, finden, wenn man seine von Philoponus eifrig bestrittene Deutung des ersten νυχϑήμερον (s. oben B, 3) in diesem Sinne deuten wollte. Aehnliches, nemlich einen

unbestimmt langen Zwischenraum zwischen der Materie- und der Lichtschöpfung, hat man sogar aus Justin dem Märtyrer und aus Gregor v. Nazianz zu eruiren versucht; so ein gewisser Sch. im „Ausland“ 1871, Nr. 52, S. 1248. Aber mit allem Derartigen werden die wahren Meinungen der Kirchenväter im besten Falle mißverstanden und ihnen moderne Ideen untergelegt, deren gänzliches Nichtvorhandensein bei ihnen sich mit den gewichtigsten Aussprüchen entgegengesetzten Sinnes darthun läßt; s. z. B. was Augustin betrifft die Entschiedenheit, womit derselbe de Civ. D. XII, 10—15 das nur etwa 6000jährige Alter der Erde und des Menschengeschlechts gegenüber den heidnischen Kosmogenieen vertheidigt. — Vgl. übrigens, was jene Meinungsverschiedenheit der Väter betreffs der Frage: ob ursprünglich einpaarige oder vielpaarige Erschaffung der Thiere stattgefunden habe? angeht: Reusch, Bibel u. Natur, 4. Aufl. S. 101 f., wo einige der bedeutsamsten dahin gehörigen Aussprüche angeführt sind.

99. (S. 272.) Der Grundtext der merkwürdigen Verse lautet:

Nec satis est pisces genus omne exurgere quodque
Squamea turba salo summas evadit in undas:
Ni volitans in aquis sensim natet aethere puro
Aethereas volucris contingere docta recessus.

Etwas annähernd Aehnliches, aber doch dem Transmutationsgedanken bei weitem nicht so Nahetretendes auch bei Dracontius: De Deo v. 240 s.:

Exilit inde volans gens plumea laeta per auras,
Aëra concutiens pennis crepitante volatu, etc., —

eine malerische Schilderung, deren Schönheit auch Ebert's (a. a. O. S. 371) Anerkennung gefunden hat. — Die ebenhieher gehörigen Darstellungen der Früheren wie Ephräm, Chrysost., Ambros., Basilius, bespricht Uhlem., Ephräms Ans. v. d. Schöpfg., S. 263 f.

100. (S. 276.) Gennad. Const. in der Cat. Niceph., zu Gen. 1, 24 s.: *καλῶς ὁ ποιητὴς Θεός ἔχειν ἡγήσατο, τὰ μᾶλλον ἡμῖν ἀναγκαιότερα καὶ πλέον πως πρὸς τὴν χρείαν ἐγγίζοντα, ταῦτα καὶ ἐν ἡμέρᾳ τῇ αὐτῇ καὶ ἐκ γῆς τῆς αὐτῆς ἡμῖν ὑποστήσασθαι.* — Zur richtigen Auffassung jener augustinischen Aussprüche betr. den Unterschied zwischen einer nur potentiellen oder causalen und einer organisch-vermittelten realen Schöpfung der Pflanzen, Thiere und des Menschen vgl. u. a. Nitzsch, DG. S. 334 f. Wir werden dieser augustinischen Distinction im Folgenden noch wiederholt begegnen, da sie auf die Scholastiker übergeht und z. B. bei Thomas, sowie bei Suarez (vgl. N. 97) eine wichtige Rolle spielt.

101. (S. 279.) Vgl. schon das oben in Note 92 Angeführte, namentlich die dort hervorgehobene Dieftelsche Abhdlg. in den Stud. u. Kritiken.

Drittes Buch.

Das Mittelalter

oder

die christliche Naturansicht unter der Herrschaft des Aristotelismus.

(750—1492.)

„ . . . . Quicquid Aristoteles divino pectore sensit."
Bernard. Silvestris de universit. Mundi, l. II.

„Al des dir mennischi bidorfti
in vimf dagen God uori worchti,
an demo sechstin dagi worchter in:
disû werlt allû wart durch in."
„Summa Theologiae" oder „Die Schöpfung."
(Vorauer Handschr. Nr. XI.)

„Pulchritudines rerum creatarum aliud prorsus non sunt, nisi rivuli quidam pulchritudinis summae, radiosissimae ac fontaneae: quoniam quicquid decoris, splendoris, perfectionis in entibus reperitur creatis sparsim, divisim et incomplete, hoc in pulchritudine Creatoris est unitum simplicissime et perfecte, tamquam in fonte ditissimo, splendidissimo, indeficientissimo atque pulcherrimo."
Dionys. Carthusian, De venustate mundi, c. 22.

A.

Allgemeiner (culturhistorischer) Theil.

1. Grundcharakter des Mittelalters in religiös-culturgeschichtlicher Hinsicht.

Es zeugt von romantischer Ueberschwenglichkeit und unkritischem Idealismus, wenn man das Mittelalter nach seiner religiös-culturgeschichtlichen Bedeutung über unsere Zeit zu erheben, oder gar es als die Erfüllung dessen, was in Offb. Joh. 20 vom Reiche der tausend Jahre geweissagt steht, darzustellen sucht. Aber auch jene einseitige Herabsetzung seines Werthes für die Gesammtentwicklung des menschlichen Geisteslebens, wie sie bei den Voltairianern im vorigen Jahrhundert üblich war und vom heutigen Liberalismus mehrfach reproducirt wird, schließt eine grobe Verkennung seines wahren Wesens in sich. Man darf weder bloß Licht noch auch bloß Schatten in dieser Uebergangszeit vom alten zum neuen Culturleben erblicken wollen. Der Schatten überwiegt das Licht; aber die reiche Mannichfaltigkeit lichter Punkte, ja herrlicher, der Gegenwart vielfach zur Beschämung gereichender Glanzseiten der Zeit, die jedenfalls eine große Zeit heißen muß, darf um des Vorherrschens der dunklen Partieen willen nicht übersehen werden. Das Mittelalter ist eine Nachtzeit menschlicher Geschichte, aber es gleicht einer glänzenden, vom Lichte zahlreicher Sterne erleuchteten Nacht.[1]) Jene tiefblauen, mit unzähligen glitzernden Goldsternen übersäeten Deckengewölbe, womit die Meister der gothischen Baukunst die gleich erhabene wie zierliche Säulenpracht ihrer Dome zu überschatten liebten,

ergeben das wahre Bild der Zeit, um die es sich hier handelt. Wohl fehlt es nicht an vorübergehenden völligen Verdunklungen, wohl jagen zeitweilig wilde Orkane gespenstisch dräuende Wolkenmassen über größere oder kleinere Theile des leuchtenden Sternenfeldes hin. Aber der milde Glanz der Himmelslichter selbst wird durch diese zeitweiligen Verfinsterungen nicht ausgelöscht. Daß die untergegangene Sonne der Gerechtigkeit nur für eine Weile ihr Antlitz verborgen, versichert tröstlich der noch lange nachwirkende helle Schein gen Abend, verkündet tröstlicher noch die schon bald nach Mitternacht anhebende Morgendämmerung, die Vorbotin des wiederkehrenden Aufgangs aus der Höhe. Auch der Mond, neben der Sonne Christus der Kirche Bild nach uraltem sinnigem Gleichnisse, erfährt nur vorübergehende Beschattungen und Verdüsterungen; und wenn sein Glanz letztlich gar zu erbleichen und hinter trüben Nebeln zu verschwinden beginnt, so sind eben das Anzeichen der nahe herbeigekommenen Wiederkehr des Tageslichtes.

Halten wir das Bild noch einen Augenblick fest, um uns zu richtiger Würdigung der in Rede stehenden Zeit nach ihrem Verhältnisse zur Gegenwart anleiten zu lassen. Der neue Tag, dessen Anbruch die Reformationsepoche bezeichnet und dessen Mittagshöhe wir wohl erst noch entgegen gehen — es müßten denn gewisse düstere Erscheinungen der Gegenwart bereits das nahe Abenddunkel ankündigen — trägt nicht in jedem Betrachte ein freundlicheres Gepräge als die vorausgegangenen Zeiten des Dunkels und der Dämmrung. Der christliche Glaube bewegte in ihnen mächtiger als jetzt das Leben der Völker. Er wirkte eine ungetheiltere und schwungvollere Hingabe an ideale Interessen; er schuf großartigere Denkmale religiösen Gemeinschaftssinnes, staunenswerthere und lieblichere Werke einer vom Geiste Christi geweihten heiligen Kunst. Nur mühevoll und langsam führt unser so kunst- und prachtliebendes Zeitalter die genialen Conceptionen jener Meister, soweit sie blos zum Theil ausgeführt worden, ihrer Vollendung entgegen; nur spärlich gelingen freiere Nachbildungen dessen, was die religiöse Kunst und Poesie

jener Zeit erstrebt und geleistet. Und wie der im Dienste christlicher Ideen genial schaffende Geist uns fast abhanden gekommen, so ist das eigentliche Grundgeheimniß der Größe jener Zeit: die begeisterte Hingabe ganzer Stämme und Völker an die Sache der Kirche, die willige Heerfolge der Tausende und aber Tausende, die da stolz waren auf ihre Zugehörigkeit zur Heerde Christi, jenem pietäts- und zuchtlosen Sinn gewichen, der in dem Maaße, wie er den überlieferten Autoritäten Trotz bietet, auch die von ihnen in's Leben gerufenen segensvollen Einrichtungen und Stiftungen auf socialem Gebiete einer zunehmenden Zerstörung preisgibt. — Andrerseits freilich war zu keiner Zeit die Erkenntniß der religiösen Wahrheit gleichsehr getrübt und mit theils jüdisch- theils heidnisch-artigen Zuthaten versetzt und verderbt, als während jener Glanzzeit des Romanismus. Der Glaubensinhalt erschien in eben dem Maaße gefälscht, wie des Glaubens Kraft sich in großen Werken bezeugte. Und weder an altererbter, in ungebrochner heidnischer Urkraft fortwuchernder Rohheit abergläubiger und barbarischer Sitten war Mangel vorhanden, noch fehlte es an neuen, aus eben jener Fälschung der Glaubenssubstanz mit Nothwendigkeit entspringenden Schändungen der Heiligthümer des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Das Dunkel der Nacht deckte unerhörte Frevel, die mit hereinbrechendem Frühlichte eher zu- als abnahmen. Auch für jene gaukelnde Unzuverlässigkeit und Kritiklosigkeit, jene auf bald naiver bald überlegter und lügenhafter Fiction beruhende Unglaubwürdigkeit der Geschichtsüberlieferung, die das Quellenstudium dieses vorreformatorischen Jahrtausends so ungemein erschwert, ist der rohe, an altheidnischen Neigungen festhaltende und vom Lichte Christi nur ungenügend durchdrungene Geist des Zeitalters unmittelbar verantwortlich.

Es ist wegen dieser schroffen Doppelseitigkeit, dieser Widerspruchsfülle und vielfältigen Mischung von dunkleren und lichteren Zügen schwer zu sagen, in welcher Richtung ein stärkeres Fortschreiten des mittelaltrigen Geisteslebens stattgefunden hat, ob in auf-

oder in absteigender. Man könnte, zumal auf evangelischem Standpunkte und im dankbaren Rückblick auf die rettenden und regenerirenden Wirkungen der Reformation, versucht sein, der frühmittelalterlichen Zeit den Vorzug vor dem ausgehenden Mittelalter zu ertheilen, also ein stetiges Sinken, eine zunehmende Verderbniß der sittlichen und religiösen Zustände bis zu jenem durch das Inquisitionswesen und die Greuel des Papstthums ums J. 1500 bezeichneten grauenhaften Tiefpunkte zu behaupten. Dieß würde indessen nicht minder einseitig zu nennen sein, als die entgegengesetzte Betrachtungsweise, die im Hinblick auf die während der Merovinger- und Karolingerzeit noch vorherrschende ungeschlachte Rohheit einerseits, sowie auf die im Gefolge der Kreuzzüge erblühende feinere höfische Sitte und städtische Civilisation des 13. bis 15. Jahrhunderts andrerseits, lediglich eine stetig aufsteigende Bewegung wahrzunehmen geneigt wäre. Die Wahrheit ist, daß eine abwärts gehende und eine zum Besseren fortschreitende Bewegung im religiös-ethischen Leben des Mittelalters nebeneinander hergehen, daß deßhalb eine jede seiner Entwicklungsphasen ihre eigenthümlichen Licht- wie Schattenseiten hat, der hellste Glanz aber über jene mittlere Epoche ausgegossen erscheint, in welcher die ab- und die aufsteigende Linie der Culturbewegung einander begegnen, mit der Wirkung, daß die noch nicht versiegte frische Urkraft der romanischen und germanischen Stämme und die zum moderneren Culturstandpunkte sowie zu hellerer und reicherer evangelischer Erkenntniß emporstrebende Entwicklung zusammentreffen. Es lassen sich hienach überhaupt drei Hauptepochen mittelaltriger Entwicklung unterscheiden: die diese Synthese von Urkraft und gehobenerer Cultur vorbereitende Zeit des früheren oder roheren Mittelalters, die der vollen Entfaltung der eigenthümlichen Blüthen des mittelaltrigen Geisteslebens, und die des Reifens seiner Früchte bei gleichzeitigem Verfall und Absterbeprocesse.

Die erste dieser Perioden erscheint in jedem Falle, von wo ab man den gesammten Zeitraum auch datiren möge, — ob schon vom

Beginn, oder erst vom Abschluß der Völkerwanderung, oder wie in gegenwärtiger Darstellung erst von Karl dem Großen ab — als die umfangreichste, am längsten sich hinziehende. In ihr sprießen langsam die jugendlich frischen Keime zu den starken Stämmen heran, welche die herrlichen Geistesblüthen der Folgezeit zu tragen bestimmt sind. Das Lehnswesen und die hierarchischen Formen des Kirchenthums erhalten allgemach ihr festes, das gesammte Mittelalter noch Jahrhunderte hindurch überdauerndes Gefüge. Die schwerfälligere aber auch die solidere der beiden Haupt-Ordnungen abendländisch-kirchlicher Architectur, der romanische Stil, entwickelt sich bis gegen das Ende der Epoche zu gewissen charakteristischen Grundformen, gleichwie die aus den Dom- und Klosterschulen aufkeimende scholastische Philosophie beinahe zur vollen Entfaltung ihres eigenthümlichen Wesens und Lebens gedeiht. — Alle diese Knospen brechen zu lachender Blüte auf im zweiten Stadium mittelaltriger Entwicklung: dem Zeitalter der Kreuzzüge und der Hohenstaufen, der üppigen Glanzzeit sowohl des Kaiserthums wie des Papstthums, sowohl des Ritterthums wie des Mönchthums, sowohl der scholastischen wie der mystischen Speculation, sowohl der romanischen Kunst wie der aus ihr hervorblühenden früheren und reineren Gothik. — Es folgt ein ungefähr gleich langer Zeitraum des unaufhaltsamen Sinkens von dieser glänzenden Höhe herab, bei gleichzeitigem, zunächst nur innerlichem und stillverborgenem Reifen des demnächst aus den Trümmern erblühen sollenden neuen Lebens. Zeit des sinkenden Mittelalters muß diese Schlußepoche mit Rücksicht auf die solche Phänomene wie Hierarchie und Papstthum, Mönchthum, Scholastik und Gothik betreffenden Wandlungsprocesse genannt werden; Zeit der vorreformatorischen Bewegungen und der Renaissance verdient sie im Hinblick auf die rege Entfaltung mittelaltrigen Bürger- und Städtethums, auf das Streben der Reformconcilien, der evangelischen Reformfreunde in England, Böhmen und den Niederlanden, der deutschen contemplativ-ascetischen Mystiker und der Humanisten aller Länder zu heißen.

Man kann den bisher vorwiegend gebrauchten vegetabilischen Bildern auch wohl solche aus dem Menschenleben substituiren und demgemäß von einer Zeit der Vorbildung (Elementarbildung), der Ausbildung und der fertigen Durchbildung der mittelaltrigen Menschheit reden. Es entspricht dem gerade auf unsren Zeitraum in besonderem Maaße anwendbaren Lessing'schen Gedanken einer Erziehung des Menschengeschlechts, das vorreformatorische Jahrtausend überhaupt als die Bildungsepoche der noch jugendlichen christlichen Menschheit zu betrachten und dieselbe sodann mit dem Reformations- und Renaissancezeitalter mündig werden, oder doch in ihre akademische Bildungszeit ein-, und damit ihrem Mündigkeitsstadium näher treten zu lassen. Ihre unteren Schulclassen durchläuft die von Rom aus geleitete und erzogene christlich-germanische Menschheit des Abendlandes während der vier Jahrhunderte von Bonifacius und Pippin bis um den Beginn der Kreuzzüge. Die mittleren Classen, welche das fröhliche Sichumhertummeln der derben romanisch-germanischen Völkerjugend im Vollgefühle knabenhafter Kraft und Ritterlichkeit hervortreten lassen, erscheinen durch das 12. und 13. Jahrhundert repräsentirt. Des reiferen Knabenalters Art wie Unart bethätigt das abendländische Völkerleben des ausgehenden Mittelalters oder des 14. und 15. Jahrhunderts. Wie im Abendlande Rom, als mächtig anziehende, vom Reigen des westeuropäischen Völkerlebens planetenartig umkreißte Sonne, der bildungsbedürftigen Menschheit gegenüber die Rolle des Erziehers, eines neu erstandnen Zuchtmeisters nach Mosis Art (Gal. 3, 24), zu spielen hat, ähnlich auf morgenländischem Gebiete das byzantinische Kaiserthum und Patriarchat im Verhältnisse zur slavischen und übrigen christlichen Menschheit. Die drei Hauptstadien des fraglichen Entwicklungsganges lassen sich auch hier entsprechend nachweisen: eine längere Epoche des Keimens oder der Vorbildung (von den bilderstürmenden Kaisern bis zu den Comnenen), ein verglichen mit dem abendländischen etwas verkürzt erscheinendes Blüthenalter: die Comnenische Glanzzeit (1081—1204), und eine kurze, glanzlose

Zeit der Nachblüthe und des Verfalls, das Zeitalter der Paläologen (1261—1453).

Wir glaubten diesen dreistufigen Entwicklungsgang des mittelaltrig-christlichen Culturlebens hier vorläufig im Allgemeinen skizziren zu sollen, weil gerade bei dem nachfolgenden Gemälde der Wechselwirkung zwischen dem religiösen und theologischen Bewußtsein der Christenheit dieser Periode einerseits und zwischen ihrem Naturgefühl und Naturstudium andrerseits des Oefteren auf die Thatsache dieser Dreiheit von Entwicklungsstufen hinzuweisen sein wird. Sowohl die allgemeineren Beziehungen zwischen den zu vergleichenden Gebieten, als die dem besondren Gebiete der kosmogonischen Speculation angehörigen, denen wir unsere genauere Aufmerksamkeit zu widmen haben werden, stehen unter der Einwirkung jenes Lebensgesetzes, wonach auf eine längere Epoche vorbereitender Wachsthumserscheinungen ein beträchtlich kürzeres Zeitalter des Blühens, und letztlich eine gleicherweise durch Phänomene der vollen Reife wie des Absterbens gekennzeichnete Zeit des Ueberganges zu einem ganz neuen Weltalter folgen mußte.

---

2. Die kirchliche, insbesondere die mönchische und mystische Frömmigkeit des Mittelalters in ihrer Beziehung zum Naturgebiete.

Der Grundzug der christlichen Religiosität im Mittelalter besteht in dem Streben nach möglichster Verdiesseitigung und Versichtbarung ihrer Andachtsobjecte, nach Hereinziehung des Unsichtbaren und Göttlichen in den Kreiß der Gegenstände unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung. Der mittelaltrige Geist will, ganz im Einklang mit dem jugendlichen oder knabenhaften Altersstadium der Menschheit, dem er angehört, das Uebersinnliche mit Augen sehen, ja greifen können. Er sieht sich daher überall von den Wundern der zu-

künftigen Welt umgeben, das selige Schauen der Herrlichkeit Gottes ist ihm nichts erst Jenseitiges, in einem künftigen Aeon zu Erwartendes. Schon hienieden schaut der auf mittelaltriger Entwicklungsstufe stehende Christ den gekreuzigten Herrn in seiner Glorie, so oft der opfernde Priester unter Weihrauchduft beim Ertönen der Klingel die Monstranz erhebt. Jede Celebration der Messe lüftet kraft des Transsubstantionswunders für ihn den Schleier zum Allerheiligsten. In jeder Reliquie erscheint ihm eine der wunderwirkenden Kräfte der zukünftigen Welt unmittelbar nahe; jedes Heiligen- oder Muttergottesbild ist ihm nicht bloß Sinnbild, sondern Vehikel seiner Andacht zur himmlischen Gottesgemeinde, Mittel zur Herstellung eines directen Rapports mit einem der vielen Mittler, die Zugang zum Throne der Gnade erwirken. Wie in der Verehrung dieser zahllosen Heiligen im Allgemeinen der Götter- und Heroencult des antiken Heidenthums wieder auflebt, wie der Bilder- und Reliquiencult, als üppiger „materieller Niederschlag der Heiligenlegenden,“ den Ahnendienst nicht bloß des altclassischen, sondern des indochinesischen Heidenthums reproducirt, wie in zahlreichen äußerlichen Gebetssitten und liturgisch-ascetischen Bräuchen (Rosenkranzandachten, Processionen, Weihrauch- und Weihwassergebrauch, Exorcismen u. dgl.) überraschende Anklänge an das Ceremoniell des tübetanischen Lamaismus hervortreten, so stellen zumal die Ueberschwenglichkeiten des Mariendienstes einen neubelebten Naturcultus, einen ins Christliche übersetzten Dienst der großen Göttermutter, der Cybele, Isis oder Venus Urania dar.

Für's Abendland insbesondre gesellt sich diesen Wahrzeichen eines Rückfalls in den creaturvergötternden Aberglauben heidnischer Religionen, die dem morgenländisch-orthodoxen Cultus noch gegenwärtig zum großen Theile in wesentlich mittelaltriger Form anhaften, obendrein eine Reihe characteristischer Züge hinzu, in welchen die gesetzlichen Institutionen und die eigenthümliche Religiosität des Judenthums wieder aufleben. Die römische Hierarchie, mit ihrem bald mehr nach Propheten- bald mehr nach Hohenpriesterart schal-

tenden, stets aber ein volles Maaß gesetzgeberischer Macht beanspruchenden päpstlichen Oberhaupte, gleicht der Theokratie des Alten Bundes in mehr als nur einer Hinsicht. In den durch sie hervorgerufenen fast unausgesetzten Kämpfen zwischen Kaiserthum (Königthum) und Papstthum kehren die vielfachen Reibungen des israelitischen Königthums mit dem Hohenpriester- oder dem Prophetenthum auf ähnliche Weise wieder, wie ihr Clerus in seiner Rangstufenordnung die des levitischen Cultuspersonals nachahmt und wie der gesammte gesetzliche Geist, die satzungsmäßig eingeengte Frömmigkeitsübung und Sitte des theokratischen Bundesvolkes, in der Werkheiligkeit und dem geisttödtenden Mechanismus der katholischen Cultusübung neu aufleben. Wenn gegen Ende des Mittelalters, Hand in Hand mit dem zunehmenden Sinken der allgemeinen Sittlichkeitsstufe, bereits deutlich wahrnehmbare Anfänge eines dem Papste dargebrachten Unfehlbarkeitscultus hervortreten — bestehend theils in maaßlosen Machtansprüchen und Selbstvergötterungsacten der Statthalter Christi, theils in Glorificirung des römischen „Vicegotts", des „Herrn der Welt", des „Richters der Lebendigen und Todten" mittelst der ausschweifendsten Attribute seitens schmeichlerischer Kanonisten — so sieht man ebenhierin den Zug zur Judaisirung des Christenthums dem zu seiner Paganisirung hilfreich die Hand reichen. Das creaturvergötternde und das gesetzlich werkheilige Streben verbünden sich dazu, die durch Christum befreite Menschheit aufs Neue in die Fesseln der schlimmsten Menschenknechtschaft zu schlagen. Judaisirendes und heidnischartiges Antichristenthum, Vertreter der Hierarchie im Mönchsgewande oder im Cardinalspurpur und frivole Jünger Epikurs aus humanistischen Kreißen, einigen sich zur Aufrichtung einer förmlichen Papolatrie als erschreckender letzter Consequenz all des hagiolatrischen, mariolatrischen, idololatrischen und leipsanolatrischen Unfugs, der seit Jahrhunderten der Christenheit ihre Zuflucht zu dem einigen Mittler Christus zu nehmen in wachsendem Maaße erschwert und letztlich fast ganz verwehrt hatte.

Ein rascher Entartungsproceß war es nicht, der die Christen-

heit des ausgehenden Mittelalters diesem Abgrunde nahe brachte. Und an mancherlei Wahrzeichen des mitten unter den verderbenden Einflüssen des neuen Heidenthums und Judenthums dennoch sich fortbezeugenden Geistes Christi fehlte es weder in der Endzeit noch während der früheren Stadien der gesammten Entwicklung. Gerade jener so starke Zug zur Vernatürlichung des Göttlichen reichte auch einer gesunden Religiosität manchen kräftigen Impuls dar, und gegen das Zuviel der Symbolisirung des Uebersinnlichen reagirte durch alle Jahrhunderte hindurch ein Dringen auf nüchterne und lautere Gestaltung der Frömmigkeit nach Maaßgabe des Evangeliums. So erstarrt die üppige Fülle der Formen, die der symbolisirungsbedürftige Geist aus sich heraussetzt, zwar theilweise und zeitweilig zu einem leblosen Ceremonien- und Formelnkram, aber doch nie allgemein und für alle Kreiße. Und gerade während der Epoche der äußersten Entartung regt sich der an der Verjüngung des gesammten Organismus durchs Evangelium arbeitende aus Gott geborene Geist einer reineren Frömmigkeit am kräftigsten.

Es ist hochbedeutsam, daß vielfach da, wo diese mehr oder minder evangelisch geartete christliche Religiosität vorzugsweise kräftig hervortritt, ihr ein Zug zur Naturandacht, ein Trieb zu heiligender Durchdringung des Naturbewußtseins mit dem vom Geiste Christi wachgerufenen und erleuchteten Gottesbewußtsein beiwohnt. Die Mystik, in des Wortes weitester Bedeutung, darf im Allgemeinen als die Hauptträgerin dieser Richtung bezeichnet werden. Ihr Streben, die einzelnen Stufen des nach Vereinigung mit dem Göttlichen trachtenden religiösen Bewußtseins erfahrungsmäßig genau zu beschreiben, und so liebend in der Erkenntniß und erkennend in der Liebe Gottes zu wachsen bis zu völliger Ineinsbildung mit Ihm durch Christum, leitete sie unmittelbar dazu an, auch in die Geheimnisse der sichtbaren Schöpfung sich zu versenken, um so gleichzeitig mit dem Act auch den Schauplatz des liebenden Einswerdens der Seele mit Christo nach seiner göttlichen Bestimmung und Bedeutung zu erfassen. Zumal da, wo ihre contemplative

Thätigkeit durch die Einsamkeit des Eremiten- oder des Klosterlebens getragen und gehoben wurde — und sämmtliche großen Mystiker des Mittelalters waren ja entweder zeitlebens Mönche, oder wenigstens durch die Schule des Mönchsthums, bezw. des Canonikats hindurchgegangen — legten sich ihnen häufige Blicke, Bezugnahmen und Hinweisungen auf das Naturgebiet als eine unerschöpflich reiche Fundgrube von Sinnbildern des Göttlichen und von Anregungsmitteln zum Aufschwung des religiösen Gefühls nahe. Nur Wenige der mittelaltrigen Repräsentanten dieser Geistesrichtung sehen wir daher zugleich mit ihrer weltflüchtigen etwa auch eine naturfeindliche Haltung bethätigen. Vielmehr ist gerade das für die in ihren Kreißen vorherrschende Anschauungsweise und Gefühlsrichtung bezeichnend, daß sogar ein abstract spiritualistischer Gottesbegriff und eine daraus entspringende akosmistische Denkweise, wie sie nicht Wenigen von ihnen als Erbstück aus Pseudodionys, dem altkirchlichen Gesetzescodex aller Mystik, eigen war, sie nicht abhalten konnte, dem Naturgebiete sich in liebender Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Schon die Lage ihrer Einsiedeleien und Klöster zeugt, was die größte Mehrzahl mönchischer Genossenschaften betrifft, für ein reich entwickeltes Naturgefühl derselben. Die Stätten, welche vor anderen dazu dienen sollten, ihren Insassen die Seligkeit eines Lebens in ungetheiltester Gemeinschaft mit Gott zu vergegenwärtigen, ja das Schauen Gottes und seine Lobpreißung durch die Chöre der Engel und Seligen gleichsam vorweg zu nehmen, kurz den Himmel auf diese Erde herabzuzaubern und sein „engelisches Leben“ (*βίος ἀγγελικός*) schon hienieden zur Wirklichkeit werden zu lassen, sie haben großentheils mit Bedacht, wenigstens gewiß nicht ganz zufälligerweise, ihre Lage in mehr oder minder reizender Naturumgebung erhalten. Von mehreren gerade der berühmtesten und einflußreichsten klösterlichen Ansiedelungen auch des Mittelalters gilt, was früher (A. 1) in Betreff vieler schon der altkirchlichen Zeit hervorgehoben wurde, daß ihnen der Name „Paradies“ auch um ihrer herrlichen Lage willen gebühre. Der gefeiertste aller Klostercomplexe

des byzantinischen Orients, die Klöster oder Einsiedeleien des Athos, des „heiligen Berges“ schlechtweg, dürfen jenen Namen mit vielem Grunde in Anspruch nehmen. Ihre meerumkränzte Lage mit mannichfachen, stets wechselnden Aussichten auf die See, mit herrlichen Platanen-, Kastanien- und Cypressenhainen, dazu mit duftenden Citronen- und Rosenpflanzungen, mit Oleanderbüschen, Weinstöcken, Oelbäumen ꝛc., verdient die Bewunderung in vollem Maaße, welche schon Plinius diesem stolzen Landschaftsbilde, Jahrhunderte vor seiner Besiedelung durch christliche Anachoreten, gespendet hat. Wenige Gegenden schließen auf verhältnißmäßig kleinem Raume so viel des Lieblichen in sich; es ist „eine Landschaft, die die Reize des italienischen Alpenvorlandes mit denen der sicilianischen Gestade in Einem Bilde vereinigt.“ Daß das Mittelalter selbst gegen die Reize dieser fast schon zu einem regelmäßigen Wanderziele moderner Naturfreunde gewordnen Stätte keineswegs unempfindlich war, zeigt die begeisterte Schilderung des Byzantiners Nicephorus Gregoras um die Mitte des 14. Jahrhundert, der den Ort rühmt wegen der Schönheit „seiner vielartigen Bäume, seiner Haine und Triften“, wegen „seiner Vögel Gesang, seiner Blumen Duft, seiner Bienlein Gesumm, seiner Nachtigallen Lieder, die des Morgens aus Hain und Gebüschen ertönen und sich mit den Stimmen der den HErrn lobpreisenden Mönche vermischen“.[2]) Und nicht nur dieser hochragende Leuchtthurm der Rechtgläubigkeit und Centralpunkt morgenländischer Ascetik und Mystik, sondern noch zahlreiche andre Schauplätze monastischer Vereinigung erregten schon in jener Zeit die Bewunderung der sie besuchenden frommen Wallfahrer und boten den in ihnen ausgebildeten Predigern reiches Material für die blumen- und bilderreiche Sprache ihrer mystagogischen Betrachtungen und Mahnreden dar. — Mit den Klosteranlagen des Abendlandes verhält es sich nicht wesentlich anders. Bald auf hochragenden Felsklippen am Meere, bald auf flacherem, von grünen Eich- oder Buchwäldern umsäumtem Strande, bald in schattig tiefen Waldgründen, bald auf hochragenden Bergkegeln oder am Ufer mächtiger Ströme

sieht man sie liegen, die Trümmerstätten oder die jetzt noch besiedelten Gebäude, die den kuttentragenden und nur mit der Waffe des Kreuzes bewehrten Pionieren unsrer heutigen Cultur einst zur Wohnung dienten. Ihre Flucht vor dem Verkehrsleben und Gewühl der größeren Städte bedeutete mit nichten Flucht vor den Schönheiten der Natur. Der unmittelbare Anblick der Lage und Umgebung der größten Mehrzahl ihrer Behausungen, insbesondre fast aller aus früherer Zeit, bis zum 13. Jhdt., lehrt die Wahrheit des Versleins:

„Bernhard liebte die Thal', Benedict jedoch wählte sich Berge".

Und wenn das spätere Mönchthum, insbesondre das Bettelmönchthum, um der Eigenthümlichkeit seiner Lebenssitte und Berufsthätigkeit willen vorwiegend auf Städte, ja gerade auf dichtbevölkerte Städte als die Schauplätze seines Wirkens sich hingewiesen sah, so waren es selbst hier in zahlreichen Fällen die lieblichst gelegenen Punkte, die man sich zu Bauplätzen erkor, oder es mußte wenigstens der Klostergarten — wenn nicht so kunstvoll gepflegt, wie jener im Dominikanerhause zu Köln, wo Albert der Große dem Könige Wilhelm einst Wunder der Tropenwelt vorzauberte, doch immerhin mit aller Sorgfalt obst- und blumenzüchtender Thätigkeit bestellt — ein Miniaturbild der Herrlichkeiten der Schöpfung darbieten.

Zahlreiche ausdrückliche Zeugnisse mönchischer und mystischer Schriftsteller bestätigen diese durch den Augenschein gelehrte Thatsache einer weitverbreiteten, ja fast allgemeinen Vorliebe der mittelaltrigen Mönche für das landschaftlich Schöne oder für liebliche Natureindrücke überhaupt. Abgesehen von so manchem Klostergründungsberichte, wo wie bei Abälards Paraklet unweit Nogent s. Seine in der Champagne, die Lieblichkeit der Lage als mitbestimmendes Motiv für die Wahl des Gründungsortes ausdrücklich hervorgehoben wird, oder wo die reizende Umgebung (z. B. von Clairvaux, von einer Karthause Bruno's in Calabrien 2c.) entzückte Schilderungen der sie besuchenden oder bewohnenden Mönche hervorruft,[3]) — zeugen

zahlreiche Blüthen klösterlich-idyllischer Dichtung oder homiletisch-ascetischer Beredtsamkeit von einer nicht geringen Empfänglichkeit für die Schönheiten des Naturlebens. Schon Walafried Strabo (oder Strabus, † 849), Abt von Reichenau im Zellersee bei Constanz, hat uns in seiner, dem St. Gallener Abte Grimaldus gewidmeten hexametrischen Dichtung „Hortulus" eine Schilderung des von ihm daselbst gepflegten Blumen- und Obstgärtleins hinterlassen, die in Hinsicht auf Eleganz der Darstellung und frische Naturwahrheit der in ihr wiedergegebenen Eindrücke den besten Erzeugnissen idyllisch naturmalender Dichtung aus dem Alterthume würdig sich anreiht. Wie er vom Glanz und Dufte seiner Lilien und Rosen, aber auch von der anspruchsloseren Schönheit bloßer Nutzgewächse in ächt dichterischem Geiste, ein gelehriger Jünger Vergils, zu erzählen weiß, so läßt der strenge umbrische Mönchsvater Petrus Damiani, der berühmte Patron und Lobredner der mönchischen Geiselungssitte, seine gluthvoll begeisterte Muse erst zum Tartarus hinabsteigen, dann sich zum höchsten Himmel emporschwingen, um nach dem Tode, dem Gericht und der Qual der Unseligen die Herrlichkeit der vollendeten Gerechten im oberen Paradiese mit einer aus dem Geiste innigster Naturandacht geborenen Sprache in ebenso bilderreichen und schwungvollen wie zierlichen Terzinen zu besingen.[4]) Es war nicht sehr ferne vom Schauplatze seines Wirkens, wo anderthalb Jahrhunderte später der heilige Franziskus seiner bettelnden Jüngerschaar das irdische Paradies des von Rosenhecken umschlossenen Maria-Portiuncula-Kirchleins zum Stammsitz und Centralheiligthum ihres Ordens weihte, wo er seine Genossen mit jener überschwenglichen Innbrunst religiöser Naturandacht inspirirte, die den Bruder Egidio einst dazu trieb, in trunkener Liebe zum Schöpfer Bäume und Felsen mit Küssen und Thränen zu benetzen, und die ihren noch drastischeren Ausdruck in der Sage von jener Predigt gefunden hat, welche Bruder Antonio von Padua den Fischen des Po einst hielt, weil die Menschen ihn nicht mehr hören wollten! Als Erstling jener stolzen franziskanischen Dichterschaar, der wir die herrlichsten Blü-

then mittellateinischer Hymnik verdanken, reiht der Heilige von Assisi den früheren mönchischen Sängern sich an, in gleich naturtrunkener wie gottinniger Originalität und Ueberschwenglichkeit sie überbietend. Sein Sonnen-Hymnus oder Gesang „vom Bruder Sol" (de lo Frate Sole) läßt der Reihe nach den Bruder Sol, die Schwester Luna, den Bruder Wind, die Schwester Wasser, die Mutter Erde und endlich auch den Bruder Tod die Motive zur Verherrlichung des Schöpfers darreichen.

„Gepriesen seist du, Gott mein Herr, mit allen deinen Geschöpfen,
vornehmlich mit dem edlen Bruder Sonne:
der den Tag wirkt und uns leuchtet durch sein Licht;
Schön ist er und strahlend in schönstem Glanze.

Gepriesen sei mein Herr um der Schwester willen, des Mondes,
und um der Sterne willen:
Am Himmel hast du sie geformet klar und schön.

Gepriesen sei mein Herr um des Bruders willen, des Windes
und um der Luft willen und der Wolken und der heiteren
und jeglicher Witterung,
durch welche du deinen Geschöpfen Erhaltung schenkest."

— — — — — — — — — — —

Gepriesen sei der Herr um unsres Bruders willen, des leiblichen Todes,
welchem kein Mensch entrinnen kann.
Wehe dem, der in einer Todsünde verstirbt!
Selig die, welche ruhen in deinem allerheiligsten Willen;
denn ihnen mag der andre Tod kein Uebel thun.

Sein großer, theologisch ihn verdunkelnder Jünger Bonaventura hat für seine mystische Speculation nicht nur, sondern auch für seine poetischen Versuche, beides die lateinischen wie die italienischen, die von ihm empfangenen Impulse fruchtbar verwerthet und auch seinerseits die an Jenem gerühmte Kunst, „die geringsten Creaturen als Brüder und Schwestern zu betrachten, Saaten, Weinberge, Bäume, Blumen und Sterne zum Lobe Gottes aufzufordern", mit Erfolg gehandhabt. Bis in die Kreiße weltlicher Sänger und Dichter in den Sprachen verschiedner germanischer und romanischer Stämme hinein reichen die von den großen Mönchspoeten des 12. und 13. Jahrhunderts ausgehenden Impulse. Gar manches lieb-

liche Naturgemälde auch in Dante's und Petrarca's Werken lehnt sich an jene dem inbrünstigen Andachtsleben der Klöster entsproßten poetischen Vorbilder an.[5])

Und nicht bloß in gebundener Rede verherrlicht die mystische Literatur das Naturleben in seinen Beziehungen zur religiösen Sphäre: zahlreicher noch sind die darauf bezüglichen Darlegungen in Predigten, erbaulichen Tractaten oder auch in systematischen Lehrschriften. Tonangebend wirkte hier vor Allen Bernhard von Clairvaux, dessen Grundsatz es war, „an der Erde zu lernen und an Bäumen, an dem Korne, den Blumen und dem Grase", und der in seiner Epistel an Heinrich Murdach (Ep. 106) schreibt: „Glaube mir, ich hab's erfahren: du wirst ein Mehreres in den Wäldern finden, als in den Büchern; Bäume und Steine werden dich lehren, was kein Lehrmeister dir zu hören gibt". Seine Mystik trägt in der That, trotz vieler Ueberschwenglichkeiten und kleinlicher Spielereien, worunter sie leidet, in nicht wenigen ihrer Ausführungen einen eigenthümlich naturfrischen, nach würzigem Walddust schmeckenden Charakter. Wenn Filippino Lippi in dem bekannten Gemälde der Berliner Gallerie ihn inmitten dichten Waldgestrüppe's das Jesuskindlein und die heilige Jungfrau, auf die der Geist Gottes aus geöffnetem Himmel sich niedersenkt, anbetend schauen läßt, so erscheint damit eine Grundeigenthümlichkeit seiner Theologie in der That treffend gekennzeichnet. Die wundervolle Mannichfaltigkeit der in den Creaturen enthaltenen Bilder als gleichzeitig enthüllende und verhüllende „Strahlen der Gottheit" kennen zu lehren; die Schöpfungsoffenbarung Gottes als den Vorhof zu immer höheren, directeren und bildloseren Kundgebungen desselben zu beschreiben; die sichtbaren Dinge der Welt als eine nach Oben führende Himmelsleiter, das Betrachten der Abbilder als eine Heimkehr zu den Urbildern, das considerare als ein repatriare darzustellen, erscheint als ein Hauptanliegen seiner mystischen Lehrthätigkeit, dem der große homiletische Commentar übers Hohelied gleicherweise wie seine ascetischen Tractate zum nicht ge-

ringen Theile gewidmet sind. Auch wo er von dem anderen Hauptcodex seiner Theologie, dem Buche des Gewissens, dem zulieb und „zu dessen Emendation“ alle andren Bücher geschrieben seien, handelt, sind es großentheils dem Naturbuche entnommene Bilder und Gleichnisse, womit er die Wahrheiten und Forderungen desselben erläutert. Als allegorischer Schilderer des Kampfs zwischen Christus und Satan um die arme Menschenseele, in der fünften seiner Parabeln, steht er ganz ebenso als Vorgänger John Bunyan's im „Heiligen Kriege“ da, wie sein älterer Zeitgenosse Honorius von Autun des englischen Allegorikers „Pilgerfahrt“ in seinem Büchlein „vom Exil und dem Vaterland der Seele“ (oder von den 10 Künsten, die als von der heimkehrenden Seele zu durchwandernde 10 Städte dargestellt sind) anticipirt hat.[6])

Zahlreiche Berührungen mit Bernhard bietet auf diesem Gebiete ein andrer Zeitgenosse des großen Cisterzienserabtes, der an hohem Ansehen und an Einfluß auf die folgende Lehrentwicklung — und zwar die mystische nicht nur, sondern auch die scholastische — mit ihm wetteifernde Hugo v. St. Victor dar. Unter seinen Schriften sind namentlich die „Von den dreien Tagen“ und die „Von den Sacramenten des Glaubens“ reich an hiehergehörigen Betrachtungen der sinnigsten Art. Wie Gottes Macht, Weisheit und Güte überall in den Schöpfungswerken sich abspiegeln, am vollkommensten in des Menschen Seele als der mikrokosmischen Krone und Blüthe des Universums, also daß selbst heidnische Philosophen dieses Offenbarsein der Dreieinigkeit in ihren Creaturen zu erkennen vermocht hätten, dieß zeigt hier der „Andere Augustin“ auf eine vielfach an die Ausführungen des genialen patristischen Vorbilds erinnernde Weise. „Die ganze sichtbare Welt gleicht einem Buche, geschrieben vom Finger des Herrn; sie ist geschaffen durch göttliche Kraft und alle Geschöpfe sind Figuren, nicht als Erzeugnisse menschlicher Willkür, sondern hingestellt durch göttlichen Willen zur Offenbarung und gleichsam als sichtbares Merkmal der unsichtbaren Weisheit Gottes. Gleichwie aber der, welcher nur so oben-

hin in ein offenes Buch hineinsieht, zwar Figuren erblickt, aber keine Buchstaben erkennt: ebenso sieht der thörichte und sinnliche Mensch, der von Gottes Geiste nichts vernimmt, von den sichtbaren Creaturen wohl die Außenseite, aber er begreift ihren tieferen Grund nicht". Erst in seiner Eigenschaft als vernünftig Denkender, über das Sinnliche sich Erhebender, erfaßt der Mensch) sowohl sich, der göttlichen Weisheit Abbild, als Gott, das himmlische Urbild und den Schöpfer des Alls. Denn „Gottes Weisheit ist die Wahrheit; die vernünftige Creatur (der mikrokosmische Mensch) ist das Bild der Wahrheit; die Körperwelt ist der Schatten dieses Bildes".[7]) — Noch mehrere andere mystische Denker ebenderselben großen Zeit bewegen sich ganz und gar in diesem Ideenkreiße, oder stehen ihm doch nahe. So in Frankreich namentlich Ivo von Chartres († 1115), Guigo von Grenoble († 1137) und Hugo von Rouen († 1164) — der Letztere besonders in seiner Vorliebe für Gleichnisse des Geheimnisses der Trinität in der Naturwelt mit dem gleichnamigen Victoriner auf merkwürdige Weise sich berührend —, unter den Deutschen aber Rupert von Deutz († 1135) und die beiden tiefsinnigen Reichersberger Gerhöh († 1169) und Arno († 1175), die auf christologischem Gebiete und in ihren tiefsinnigen Betrachtungen über das Mysterium des Abendmahls und seine Beziehungen zur himmlischen Leiblichkeit mehrfache Anklänge an Hugo und Bernhard zu erkennen geben, zum Theil aber, was tiefsinnige biblisch-realistische Speculation betrifft, denselben noch überlegen erscheinen.[8])

Von den Mystikern des 13. Jahrhunderts bildet Bonaventura, dessen hiehergehörige Aussprüche sich mehrfach nahe mit denjenigen Hugo's und der übrigen Victoriner berühren, die traditionelle religiöse Naturbetrachtung jener systematischen Ausgestaltung entgegen, welche zu Anfang des 15. Jahrhunderts Gerson, der letzte große Mystiker romanischer Nationalität, ihr angedeihen ließ. Eine seltsame Sonderstellung nimmt Bonaventura's jüngerer Zeitgenosse, der Spanier Raymund Lullus († 1315) ein, der dem hohen Ziele einer Erfassung des innersten Wesens der Natur (encheiresis

naturae) einerseits durch tiefsinnige Contemplation, andrerseits aber auch durch alchemistisches Suchen nach dem Stein der Weisen und durch die abstrusesten dialectischen Künste näher zu kommen strebte. — Dagegen leitet Bruder Berthold von Regensburg, der berühmte franziskanische Volksprediger († 1272) zur praktisch-populären Lehrweise der deutschen Mystiker des 14. u. 15. Jahrhunderts hinüber. In seinen vor vielen Tausenden bewundernder Zuhörer aus ganz Süddeutschland gehaltenen „Feld- und Wiesenpredigten" drückt sich ein frommes Naturgefühl von ungewöhnlicher Frische und Lebensfülle aus, innig verbunden mit einer in mehrfacher Hinsicht ächt evangelischen Grundansicht vom Wesen des Heils in Christo und eingekleidet in eine durch liebenswürdige Naivetät bezaubernde Sprache, die nach Jak. Grimm's Zeugniß zu den schönsten Denkmalen mittelhochdeutscher Prosa gehört. In der Vorliebe für allerlei zahlensymbolisches Spiel und für üppigen Bilderschmuck erscheint er allerdings als Kind seiner Zeit, aber doch verdunkelt dieses Beiwerk nirgends in lästiger Weise den Kern evangelischer Wahrheit, der aus seinen Ausführungen hervorleuchtet. Mögen seine Predigten von den fünf Pfunden handeln, oder von den sieben Planeten, den zehn Chören der Engel und der Christenheit, den sieben übergroßen Sünden, der achterlei Speise im Himmelreiche, den dreien Mauern, den zweien Wegen (der Buße und der Unschuld), den zwölf Junkherrn des Teufels, den sieben Insiegeln der Beichte rc. — stets weiß er seinen Zuhörern manches Heilsame und Kernhafte in ansprechender Form mit nach Hause zu geben. Und wie immer er das Religiöse verbildlichen mag, ob er Gott als „den hohen edlen Adler von dem hohen Himmelreiche" bezeichnet, oder fromme Christen als „keusche und reine Turteltäubchen", oder die vier Grundtugenden als die vier Radsterne am „michelen wagen", dem polaren Siebengestirne, oder die Ketzer als im Finstern schleichende „Katzen"; ob er das rasche Vergehen der Herrlichkeit dieser Welt mit dem flüchtigen Blick, den ein schneller Reiter in die flimmernde Krambude an seinem Wege werfe, vergleicht, oder Maria und

Magdalena, die unterm Kreuze Trauernden, mit der lichten Sonne und dem bleichen fleckentragenden Monde ꝛc. — nie fehlt es an diesem oder jenem kräftigen Proteste wider die Veräußerlichung des kirchlichen Lebens seiner Zeit und den Mißbrauch solcher Ceremonien und Uebungen wie Ablässe, Wallfahrten, Heiligenanrufung, stets gibt er vielmehr die relative Lauterkeit und Gesundheit seiner religiösen Grundansicht auf wohlthuende Weise zu erkennen. Wenn manche seiner charakteristischen Lieblingswendungen auf die ältere mystische Literatur zurückweisen, — so jene von den „zwei großen von Gott uns gegebenen Büchern, daraus wir alle Weisheit fürs Himmelreich, die uns Noth thut an Leib und Seele, lernen sollen: dem Himmel und der Erde", auf den h. Bernhard — so klingen andere wie weissagend an die Lehrweise der Reformatoren an. Man meint Luthern zu hören, wenn er von den großen Zeichen handelt, damit Gott beständig seine gnadenvolle Nähe bekunde. „Der HErr thut täglich große Zeichen, man will es nur nicht dafür halten, aus Gewohnheit. So ist ein groß Zeichen, die Sonne, nur daß ihr es gewohnt seid; daß man nun Korn wirft in die Erde und Gott es verfaulen lässet und aus dem faulen Korne anderes wachsen läßt, daß alle Welt gespeist wird. So macht er edlen Wein aus saurem Wasser; denn die Reben ziehen ihren Saft aus der Erde und er versauert in ihnen. Und täglich thut Er das Zeichen, daß die Erde auf Nichts schwebt" ꝛc.[9])

Der hier angeschlagene Ton klingt unter mancherlei Wandlungen nach bei den großen Mystikern des 15. Jahrhunderts: Meister Ekkart, Tauler, Suso und Ruysbroek. Zu sparsamerem Gebrauche ermäßigt erscheint die illustrative Verwendung der Naturdinge bei dem zu spiritualistisch abstracterer Denkweise hinneigenden und theilweise pantheisirenden Ekkart. Reicherer Bilderfülle begegnet man bei jenen dreien Nachfolgern des Kölner Meisters, besonders bei Ruysbroek, dessen aufs Hohelied und die alttestamentliche Cultussymbolik gestützte Neigung zu blumenreicher Allegorisirung der christlichen Wahrheiten hie und da zu üppiger Schwulst aus=

artet (so in seiner Stiftshütten-Erklärung: Exposicie über Mosis Tabernakel), während gleichzeitig sein kindlich-inniger Verkehr mit den vernunftlosen Creaturen Gottes, als Vögeln, Thieren, Blumen 2c. an Franziscus erinnert. Auch bei der nordischen Prophetin Birgitta († 1373) spielt das natursymbolische Element eine bedeutende Rolle. Ihre in apokalyptischem Stil abgefassten Visionen geben kraft ihrer ebenso tiefsinnigen als lebendigen Schilderungen der uns umgebenden Schöpfungswunder das Wehen des alldurchdringenden Odems des Schöpfers zu erkennen. „Wir fühlen es, wie derselbe uns aus dem rauschenden Bache, von den schneebedeckten Tannen herab anweht; er begleitet uns, wenn wir in die Mitte jener „Scheeren" der schwedischen Küsten und ihrer brandenden Wogen geführt werden, wenn wir mit der Seherin in des Bergwerks Schachten hinabsteigen, oder auch in stiller Abendstunde durch den Weingarten, zwischen Rosen und Lilien wandeln, während der Thau zur Erde fällt und rings um uns her die Glocken zum Ave Maria läuten. Ein andres Mal werden wir in den Hühnergarten versetzt, in das stille Treiben der Insecten, Schmetterlinge und Schnecken eingeweiht, lernen, wie die Schlange ihre Jungen aufzieht, wie im Walde der Bär getödtet wird oder wie er sich geberdet, wenn er auf Raub ausgeht und sich auf einen Menschen stürzt".[10]) — Ein mehr nüchterner Geist weht in dem Büchlein von der deutschen Theologie, bei Thomas von Kempen und bei Staupitz. Dagegen lebt in der sinnig tiefen Speculation Joh. Gerson's, des „allerchristlichsten Doctors" († 1429), wie schon angedeutet, der Geist der Victoriner wieder auf. Unter den Späteren vereinigt der gelehrte „ekstatische Doctor" des Karthäuserordens, Dionysius v. Rickel († 1471), wie schon die Titel einiger seiner minder bekannten Schriften zu erkennen geben (z. B. „Lob der Einsamkeit", „Von der Schönheit der Welt" 2c.) und wie aus seinem unten zu betrachtenden Genesiscommentare erhellt, mit der Vorliebe für fromme mystisch-symbolische Naturanschauung ein besonders reich entwickeltes Auffassungsvermögen für das land-

schaftlich Schöne und für sonstige ästhetische Natureindrücke. Jener Tractat „Von der Schönheit der Welt und der Herrlichkeit Gottes" (De venustate mundi et de pulchritudine Dei) bietet den Versuch einer speculativen Aesthetik auf mystisch-contemplativer Grundlage und im Anschlusse an Augustin, die Victoriner Hugo und Richard ꝛc. Es erscheint dieser Versuch in der That geeignet, das in unsrer neueren philosophisch-ästhetischen Literatur traditionelle Vorurtheil zu widerlegen, als ob das christliche Mittelalter auf diesem Felde schlechterdings nichts Nennenswerthes geleistet habe, oder als ob, wie Rob. Zimmermann sich ausdrückt, „vom 3. bis zum 18. Jahrhundert in der Geschichte der Philosophie des Schönen nichts als eine große Lücke sei". Wir erlauben uns, gegenüber dieser, auch von Lotze, Vischer, u. AA. getheilten Meinung insbesondre auf das 22. Kapitel der genannten Schrift zu verweisen, wo ihr Grundgedanke: daß alles Schöne der Creaturwelt nichts als ein Abglanz und Ausfluß der urbildlichen Schönheit Gottes sei, auf besonders sinnige Weise formulirt und exemplificirt erscheint (vgl. die oben diesem Buche als Motto vorgesetzte Stelle). Als vorzugsweise wundervolle Proben creatürlicher Schönheit werden da u. a. hervorgehoben: Rosen, Lilien und andre herrliche und lieblich duftende Blumen; die schattigen Haine, die stattlichen Bäume, die lieblichen Felder, die hochragenden Berge, die Quellen, Teiche, Bäche, Flüsse und des unermeßlichen Meeres breite Arme; ferner Gold, Silber und andres glänzendes Metall und Edelgestein; Fische, Vögel, Säugethiere wie das Roß und Einhorn, der Löwe, Hirsch ꝛc. Und was die Menschen betrifft: „wie lieblich sind ihrer Viele in ihrer höchst stattlichen Gestalt und mit ihrem blühenden Angesichte, in das Gott nicht selten eine solche Fülle von Schönheit gelegt hat, daß der sie Betrachtende ihres wonnevollen Anblicks sich nicht zu ersättigen vermag, und Zeit und Stunde darob vergißt!" Ueber dem allem strahlen die Gestirne in wundervollem Glanze und majestätischer Ordnung ihren Lauf am heiteren Sternenhimmel vollendend; und jenseits ihrer umgibt die für unser Auge noch unschau-

bare Herrlichkeit der Engelhierarchien den Thron des Sohnes Gottes, des Urbilds aller Schönheit und des Holdseligsten aller Menschenkinder, u. s. f.[11])

Neben diesen Repräsentanten der abendländischen Mystik verdienen noch einige Mystiker des späteren griechischen Mittelalters wegen der Reichhaltigkeit und beweglichen Mannichfaltigkeit ihrer in alle Gebiete der Natur wie des irdischen Gottesreichs, seiner Gebräuche, Ordnungen und Satzungen hineingreifenden symbolischen Bildersprache hier hervorgehoben zu werden. Es sind die Theologen der Schule von Thessalonich, namentlich die Erzbischöfe Eustathius († 1198) und Nikolaus Kabasilas (um 1350), deren auf dem Grunde der areopagitischen Speculation fußendes Streben, alles Sichtbare als Sinnbild und Gleichniß des kirchlichen Lehrorganismus und Cultuslebens geltend zu machen, ein bedeutsames Gegenstück zur bildenden Kunst des Byzantinismus darbietet. „Himmel und Erde, Sonne und Mond mit ihren Lichtern werden in Bewegung gesetzt und die Metalle aus ihrer Tiefe heraufgeholt, zur Erklärung und Ausschmückung der Kirchenwelt. Die verbreitende und zudeckende Eigenschaft des Wassers, die leichte Natur, die eindringende und verwandelnde Kraft des Feuers, die Fügsamkeit des Metalls, der aufstrebende Wuchs des Baums — von solchen Qualitäten wird die Färbung und Zeichnung der bis ins Kleine auszuführenden Gemälde entnommen. Ein nicht geringer Vorstellungsreichthum knüpfte sich an viele deutungsfähige Stücke des Bildervorraths, wie an die Zusammensetzung, den Duft und Fluß des Myron, die Zungengestalt des Geistes, die Haltung und Farbe des Priesterkleides und andere Punkte der Liturgie. Bis auf die Erklärung der Sternennamen und die mystische Farbentheorie werden, wie des Eustathius Beispiel lehrt, die Mystagogen hingeleitet".

Kirchlich orthodox ist die Haltung dieser mystischen Natursymboliker, beides der orientalischen wie der abendländischen, fast durchweg, weshalb die von ihnen gebrauchten Versinnbildlichungen und allegorischen Darstellungen mit der Kunstsprache der kirchlichen Scho-

lastik vielfach in Wechselwirkung treten, d. h. theils auf dieselbe einen bildenden und fortbildenden Einfluß üben (was im Abendlande besonders von Bernhard und Hugo gilt), theils von der Lehrtradition und Ausdrucksweise der Scholastiker her beeinflußt erscheinen, wie dieß besonders bei Berthold von Regensburg, Tauler u. AA. während der späteren Zeit ersichtlich ist. Wir werden ebendeßhalb unten, bei Betrachtung der scholastischen Philosophie nach ihren Beziehungen zum Naturgebiete, manchen Vorstellungen und Lehrweisen begegnen, die sich mit den hier charakterisirten nahe berühren. Obendrein werden uns unter den zahlreichen weder vorwiegend mystisch noch einseitig scholastisch gerichteten Schriftstellern von mehr neutraler Haltung nicht wenige ausgezeichnete Freunde und Förderer religiöser Naturbetrachtung entgegentreten. Vgl. in dieser Hinsicht besonders das unten (B, 7) über Vincenz von Beauvais zu Bemerkende.

---

3. Gelehrte Sammlerthätigkeit. Die Physiologus-, Clavis- und Moralitäten-Literatur des MA's.

Das schon in altkirchlicher Zeit im Anschlusse an Eucherius, Gregor den Großen 2c. üblich gewordene Zusammenstellen geistlicher Deutungen der in der Schrift erwähnten Naturgegenstände, bleibt im Mittelalter eine Lieblingsbeschäftigung beschaulicher Mönchsschriftsteller. Ihr compilirender Sammlerfleiß schafft sich hier ein eifrig angebautes Feld von beträchtlicher Ausdehnung, auf welchem schriftforschende und naturforschende Thätigkeit in der embryonisch unvollkommnen Weise wie sie damals ausgebildet waren, einander die Hand reichten. Der im vorigen Abschnitte betrachteten mystisch-ascetischen Natursymbolik steht diese ein gelehrteres Gewand tragende Schriftstellerei über biblisch-naturwissenschaftliche Materien unmittelbar nahe; denn auch ihr liegt ursprünglich kein andres, als das re-

ligiös-erbauliche Interesse zu Grund. Als Mittel zu frommem Schriftverständnisse oder auch als moralisch vorbildliche oder abschreckende Exempel werden die in der Bibel vorkommenden Thiere, Pflanzen, Steine, Elemente, Himmelskörper ꝛc. ihrem spiritualen Sinne nach kurz gedeutet, dabei durch ein bald stärkeres bald geringeres Quantum anekdotenhafter Notizen und legendarischer Züge aus schriftlicher oder mündlicher Tradition illustrirt, weiterhin durch Beifügung auch nicht-biblischer Naturobjecte verwandter Art zu besserem Zusammenhange ergänzt und so der Form systematischer Naturbeschreibungen (Kosmographieen) näher gebracht. Jenachdem das biblisch-hermeneutische, das ascetisch-moraltheologische oder das encyklopädisch-kosmographische (physiologische, descriptiv-naturgeschichtliche) Interesse bei den Urhebern solcher Sammelwerke überwiegt, ergeben sich drei Hauptgattungen dieser Literatur, welche bis zum Schlusse des vorreformatorischen Jahrtausends mit ungefähr gleich starkem, gegen das Ende hin eher zunehmendem als ermattendem Eifer cultivirt werden.

1. Claves zur heil. Schrift, biblisch-symbolische Hermeneutiken nach Art der spiritualen Formelnsammlung des Eucherius und vielleicht schon der „Kleis" des Melito von Sardes (vgl. II, A. 2). Ein Hauptförderer dieses Literaturzweigs im früheren Mittelalter wurde Hrabanus Maurus, dessen encyclopädisches Werk „Vom Universum" die ihm zum Vorbilde dienenden Etymologieen oder Origines Isidors hauptsächlich durch Einfügung einer Anzahl von Abschnitten über „die mystische Bedeutung der Naturdinge" erweiterte. Aus späterer Zeit gehören zu den merkwürdigsten und zumeist charakteristischen Repräsentanten dieser Gattung des Canonikus Garnerus von St. Victor (um 1170) Gregorialbuch, des Cardinals Petrus von Capua Rosa alphabetica oder „Summe der Predigtkunst" (um 1210), sowie die durch Pitra 1855 bekannt gemachte Pseudo-Melitonische Clavis. Auch in poetische Form gebracht liegen einige solcher Allegorien-Sammlungen vor; so ein anonymes „Buch von der Präfiguration Christi und der Kirche"

in Hexametern (um 1180), deßgleichen die viel verbreitete „Aurora" des Petrus von Riga theils in demselben Metrum theils in Distichen, und der in Distichen abgefaßte „Garten der Wonne" (Hortus deliciarum) des Hermann von Werdin. Die Literatur schwillt der Zahl und zum Theil auch dem Umfange ihrer Producte nach zu fast ungeheuren Dimensionen an, besonders seit dem 13. Jahrhundert. Zur Charakteristik werden einige Mittheilungen aus Pseudo-Melito's Clavis genügen.[12]) Das merkwürdige Sammelwerk handelt in 13 Kapiteln: von Gott, dem Sohne Gottes nach dem Fleische, den himmlischen Creaturen, der Welt und ihren Theilen, den verschiedenen Benennungen der Menschen, den Metallen und daraus bereiteten Dingen, den Bäumen und Blumen, den Vögeln, den wilden und sonstigen Thieren, den Menschen, dem Staatswesen (De civitate), den Zahlen, den hebräischen Namen. In dem 4. Kapitel, kosmologischen Inhalts, werden u. a. den Wolken nicht weniger als eilf verschiedne Bedeutungen beigelegt, jede auf Grund irgendwelcher Schriftstelle; die Wolke soll bedeuten entweder die Menschheit Christi, oder die Jungfrau Maria, oder den göttlichen Schutz, oder die Dunkelheit der heil. Schrift, oder die Propheten, oder die Gerechten, oder die Festigkeit des Geistes, oder die Beweglichen und Veränderlichen, oder das Dunkel der Unwissenheit, oder ein stolzes Herz, oder endlich die zeitlichen Güter. Weiterhin werden sechs verschiedne Deutungen des Begriffs Kohlen aneinandergereiht, nemlich Liebe (Röm. 12, 20), Buße (Ps. 120, 4), Abtrünnige vom Glauben (Klagelied. 4, 8), von Begierlichkeit entflammte Gemüther (Hi. 41, 12), Heilige (Ps. 18, 13), verborgene Heilige (Ezech. 1, 13). Bei der Taube werden sieben Deutungen aufgezählt: Christus, die Kirche, die Apostel, Judäa, die Einfältigen und Thörichten, die Seele, die Sanftmuth Christi. Deßgleichen beim Pferde neun Deutungen: Christi Leiblichkeit, die Prediger, die Apostel oder Märtyrer, die Macht des Fleisches, Zügellosigkeit, die arge Welt, Stolz, die Ehre dieser Welt, die rechte Bereitschaft fürs Heil (— wozu noch die besonderen Bedeutungen des weißen, des

schwarzen, des rothen und des fahlen Rosses nach Sach. u. der Apok. kommen —); beim Wolfe fünf Deutungen: Teufel, Ketzer, Dämonen, Paulus, Neubekehrte; beim Stiere vier Deutungen: alte Väter oder Märtyrer (wegen Matth. 22, 4), Pharisäer, Nacken des Stolzes, Mächtige dieser Welt. — Daß statt Aufhellung vielmehr nur Verwirrung und Verdunkelung, ja Unmöglichmachung des Verständnisses der heiligen Schrift aus dem Gebrauche derartiger „Schlüssel" hervorgehen mußte, bedarf keiner näheren Darlegung. Nicht eben zweckentsprechender erscheint Art und Anlage der zweiten hiehergehörigen Gattung von Schriften, die gewissermaaßen als Compendien der Moral dienen sollten:

2. Moralitätenbücher. Es sind dieß erbauliche Betrachtungen über Naturwesen verschiedener Art, zumeist Thiere, bei welchen die sittliche Nutzanwendung, die Darlegung des Moments der Anfeuerung zum Guten und der Warnung vor Sünden und Lastern jedes andre Interesse überwiegt. Einen der frühesten Impulse zur Zusammenstellung derartiger Betrachtungen mochte Hieronymus mit einer Bemerkung in Buch VI seines Jesaja-Commentares gegeben haben: „Der Menschen Sitten werden in den verschiednen Thieren abgebildet, wie denn die Pharisäer und Sadducäer wegen ihrer Nichtswürdigkeit Otterngezüchte heißen und Herodes wegen seiner Arglist ein Fuchs genannt wird" rc. Verschiedne andre Ausführungen bei Schriftstellern der patristischen Zeit gewährten Anregung in der gleichen Richtung. So, — abgesehen von den betr. Stellen in den Hexaëmera des Basilius, des Ambrosius, des Pseudo-Cäsarius und Pseudo-Eustathius — zwei unter den Werken des Chrysostomus erhaltene und möglicherweise schon von einem Zeitgenossen desselben verfaßte Predigten über den Schluß der mosaischen Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 26 u. 1, 31), worin die Thierwelt als ein theils in vorbildlicher theils in abschreckender Weise dem Menschen zur Belehrung gereichender Sittenspiegel dargestellt und dieß durch eine Reihe von Exempeln veranschaulicht wird. In der Literatur des früheren Mittelalters macht einer der kleineren Trac-

tate des Petrus Damiani: „Vom Werthe des Mönchsstandes" (De bono religiosi status et variarum animantium tropologiis) auf unsrem Gebiete Epoche. Es werden darin die Sitten verschiedner theils wirklicher theils fabelhafter Thiere mit Tugenden oder Lastern des Mönchslebens verglichen, zur Bewahrheitung des Satzes: „selbst am Vieh vermöge der Mensch zu lernen, was er nachzuahmen und wovor er sich zu hüten habe". Die mitgetheilten Züge aus dem Thierleben sind im Wesentlichen die nemlichen, welche die mittelaltrigen Recensionen des Physiologus darbieten, wie denn überhaupt das Ganze auf dem Grunde dieses zoologischen Exempel- und Fabelbuches ruht und kurzerhand als ein für Mönche — die Insassen der Klöster als geistlicher „Fischbehälter", (vivaria animarum) — zurechtgemachter Physiologus bezeichnet werden kann. Von den stehenden Thierfiguren des Physiologus (s. unten, Nr. 3) fehlt kaum eine, und nur hie und da sind ein paar eigenthümliche, in den gewöhnlichen Recensionen dieser Schrift nicht vorkommende Züge hinzugefügt; z. B. beim Affen, wo das Geschichtchen von dessen Fang mittelst Schuhen, die durch Bleisohlen beschwert seien, als Exempel zur Warnung vor mönchischer Neugierde und Nachahmungssucht erzählt ist.[13]) Spätere Arbeiten ähnlichen Inhalts, nur ausführlicher angelegt, lieferten seit dem 12. Jahrhundert verschiedne theils ungenannte theils bekannte Schriftsteller unter verschiednen Titeln, wie: Similitudines oder Similitudinarium, De tropis Scr. Sacrae, Distinctiones monasticae et morales oder auch Distinctiones schlechtweg, Summa de exemplis et similitudinibus, Compendium morale oder Speculum morale oder Repertorium morale, auch wohl Sertum florum moralium (oder Rosarium oder Florilegium theologicum oder Polylogium ꝛc.); ferner Moralitates rerum oder Moralitates schlechtweg. Der letztere Titel scheint, besonders in späterer Zeit, vorzugsweise häufig gebraucht worden zu sein, so daß es wohl erlaubt ist, ihn als generelle Bezeichnung der ganzen Literaturgattung zu verwenden. Die Anlage der hieher gehörigen Schriften, deren genauere literär-geschicht-

liche Skizzirung jenseits der Grenzen unserer Aufgabe liegt, gibt sich als eine ziemlich mannichfaltige zu erkennen. Sie trug bald einen encyclopädischen oder systematisch beschreibenden, die betreffende Moralisation den einzelnen beschriebenen Naturobjecten oder mitgetheilten Thierfabeln ꝛc. jedesmal in Kürze hinten beifügenden Charakter, in welchem Falle sie sich den Werken der folgenden Gruppe nach Inhalt und Form annäherte oder, wie z. B. in des Engländers Alexander Neckam (1215) Buche De naturis rerum, ganz in sie überging. Bald ließ sie eine alphabetische Anordnung ihrer Materien hervortreten, die dann auch öfter durch den Titel: Alphabetum morale (oder Alph. theologicum, oder auch Dictionarium biblicum, Vocabularium, Lexicon etc.) angekündigt wurde. Bald endlich wurde eine dialogische Form gewählt, d. h. es wurden die als Ausgangspunkt für die angeknüpfte moralische Belehrung dienenden Vorgänge oder Fabeln in die Gestalt von Gesprächen zwischen Thieren oder anderen Naturwesen gekleidet, und diese Creaturen-Gespräche mit obligater Moral dann nach irgendwelchem, gewöhnlich einem sachlichen, kosmologischen Eintheilungsprincip zusammengeordnet. Vor uns liegt ein solcher, dem spätesten Mittelalter angehöriger „Dyalogus der Creaturen, aufs beste moralisirt, auf jede moralische Materie angenehmer- und erbaulicherweise anwendbar, Gott zu Lobe und den Menschen zur Erbauung“, Cöln 1498.[14]) Das mit originellen groben Holzschnitten an der Spitze seiner einzelnen Abschnitte gezierte Duodezbüchlein enthält 122 moralische Dialoge oder Fabeln, geordnet in vom anorganischen Bereiche zum Menschen aufsteigender Folge, sodaß Sonne und Mond, Saturn und die Wolke, Hesperus und Lucifer (Abend- und Morgenstern) ꝛc. den Reigen eröffnen, Mann und Weib aber, sowie Leben und Tod ihn beschließen. Da eifert (in Nr. 1) der Mond, die „Zierde der Nacht“ wider die ihn verdunkelnde Sonne, das „Auge der Welt“. Mit Hilfe der rebellisch gemachten Sterne will er ihr ihren Glanz entreißen, wird aber zur Strafe dafür von der siegreichen Sonne mit einem Dolche in zwei Hälften zertheilt und ihm

angedroht: so werde ihm jedesmal, wenn er wieder rund geworden, von Neuem gethan werden, worauf er beschämt und reuig ausruft: Besser ists, daß ich für meinen Stolz getheilt werde, als ganz zu Grunde zu gehen! Im 45. Gespräche: „Falke und Hahn", will ein eitler Hahn die Stelle eines Edelfalken, der seinem Herren entflohen ist und zu ihm zurückzukehren verweigert, einnehmen, fliegt also auf des Herrn Falken-Handschuh (cyrotheca — sic!), wird aber von diesem alsbald geschlachtet und als Lockspeise benutzt, um den Flüchtling wiederzuerlangen. Die Moral lautet: „Niemand vermesse sich thun zu wollen, was die Natur ihm versagt hat". In Nr. 52: „Rabe und Schwan" begießt der Rabe, das Bild Satans, des Erbfeindes menschlicher Unschuld, das blendendweiße Gefieder des Schwans über Nacht mit kohlschwarzer Farbe. Wach geworden, wascht sich der Schwan so lange, bis er wieder ganz weiß ist, und spricht dann die Moral aus: Wer selig werden will, muß immer unschuldig und unbefleckt leben! In Nr. 88 liegen Leopard und Einhorn im Kampfe mit einem Drachen. Der Leopard (der nach Plinius und Solinus als ein Bastard von Löwe und Panther beschrieben wird) ruft wider einen ihn bedrohenden furchtbaren Drachen ein Einhorn zu Hilfe, damit dieses den geöffneten Rachen des Ungeheuers mit seinem spitzen Horne durchsteche. Aber der Drache stößt das Horn von sich weg und tödtet Beide. Sterbend ruft das Einhorn aus: Wer für einen Andern kämpfen will, sucht seinen eignen Tod. Als eigentliche Moral der Fabel steht der Spruch voran: „Streitende gilt es zu versöhnen" (Discordantes pacificare debemus). — Alles zumal: der moralische Lehrgehalt, die poetische Composition, die physiologische Grundlage, die artistische Ausstattung, erscheint hier gleichsehr erbärmlich — das Ganze ein des Cöln's der „Dunkelmänner" nur allzu würdiges Preßproduct. — Ein Werk ähnlicher Anlage und Tendenz aus schon etwas früherer Zeit war des Joh. Institor Breviloquium animae cuiuslibet reformativum — mit symbolischen Deutungen von etwa 20 Vögeln und daran geknüpften Nutzanwendungen (um 1440).

3. Naturbeschreibend encyklopädische Werke, ursprünglich auch wesentlich nur biblisch-hermeneutischen oder ascetisch-erbaulichen Zwecken dienend, allmählig jedoch dem physiologischen Interesse mehr und mehr das Uebergewicht einräumend, so daß sie letztlich fast ganz das Aussehen naturgeschichtlicher Lesebücher mit mehr oder minder verkürztem allegorisch moralischem Element gewinnen. Jenachdem darin nur einzelne Gebiete des Naturlebens vorwiegend ins Auge gefaßt, oder sämmtliche Erscheinungen des Kosmos ziemlich gleichmäßig in Betracht genommen werden, ergeben sich mehrere Unterarten dieses Literaturzweigs:

a) Thierbücher, Bestiarii oder Physiologi im engeren Sinne. Die bereits in mehreren Genesis-Auslegungen der altkirchlichen Zeit bemerkliche überwiegende Vorliebe für das Thierleben hat in diesen embryonischen Vorläufern moderner zoologischer Lehrbücher eine selbständige Gestalt gewonnen. Nur nebensächlicher Weise wird darin auch von einzelnen Phänomenen des Mineral- und Pflanzenreichs gehandelt. Bilder aus dem Thierleben, fabelhafte in reicher Zahl mit naturwahren gemischt, bilden das Hauptobject der Schilderungen. Der syrische, die verschiednen griechischen und lateinischen Texte, die althochdeutsche, altfranzösische, angelsächsische, isländische und mehrere andere Recensionen stimmen darin im Wesentlichen überein, daß sie 36—40 Thierarten genauer beschreiben, zumeist Säugethiere (Panther, Antilope, Elephant, Löwe, Fuchs, Biber, Hirsch, Igel, Hyäne, Sägefisch, Serra [eine Delphinart], Steinbock, Wildesel, Affe, Wiesel), wobei sich regelmäßig auch einige Fabelgeschöpfe befinden: die Sirenen und Onocentauren (beruhend auf einer willkürlichen Uebersetzung des hebr. tannin durch die LXX in Mich. 1, 8; Jes. 13, 22; 34, 11), das Einhorn, und der Riesenwalfisch oder die Aspidochelone; dazu kommen noch ungefähr halb so viele Vögel (Adler, Regenpfeifer, Nachtrabe, Pelikan, Phönix, Rebhuhn, Wiedehopf, Krähe, Turteltaube, Reiher [fulica], Strauß, Taube), nebst einigen wenigen Kriechthieren (Schlange, Viper, Aspis, Crocodil nebst Ichneumon, Salamander) sowie der

Ameise und gelegentlich auch dem Ameisenlöwen (myrmecoleo — s. LXX Hi. 4, 11) als einzigen Repräsentanten der Gliederthiere. Die von diesen Geschöpfen berichteten Lebenssitten und Anekdoten sind wesentlich die uns aus Basilius, Pseudo-Eustathius, Anastasius &c. bereits bekannten, vermehrt mit einigem Neuem und Eigenthümlichem, z. B. der Sage vom Onager oder Wildesel, welcher angeblich am 25. März zwölfmal in der Nacht und zwölfmal am Tage brülle, um so die Tag- und Nachtgleiche anzuzeigen; auch einigem auf den Elephanten Bezüglichen, wie daß derselbe stehend schlafe, weil er seine Kniee nicht beugen könne, daß er sich durch den Genuß von Liebesäpfeln zum Begattungsgeschäfte reize &c. — Dem unkritischen abenteuerlustigen Geiste des Mittelalters behagten diese und ähnliche Curiosa ungemein und fast in ebendemselben Grade, wie sie eines tieferen Sinnes und eines auch nur entfernten Zusammenhanges mit der geoffenbarten Wahrheit entbehrten. Die zahlreichen verschiednen Recensionen, in welchen das wunderliche Sammelwerk verbreitet wurde, zeugen für seine Beliebtheit während einer langen Reihe von Jahrhunderten. Daran, daß Papst Gelasius I (496) einst ein Verbot wider den Physiologus als ein „von Häretikern verfaßtes, dem Ambrosius fälschlich beigelegtes Apokryphum" erlassen hatte, war ja längst jede Erinnerung geschwunden. Hatte doch schon ein Jahrhundert später Gregor der Große das Werk in seinen Schriften wiederholt citirt und ihm ebendamit die Weihe der Anerkennung als einer gesunden und empfehlenswerthen Schrift gespendet, und hatte weiterhin Damiani, der Rathgeber einer Reihe von Päpsten, das Wesentliche seines Inhalts in jenen gefeierten und vielgelesenen ascetischen Tractat übergehen lassen.[15])

b) Kräuterbücher oder Gesundheitsgärten (Herbarii, Horti sanitatis). In ihnen wiegt das botanische Element nicht ganz so stark und ausschließlich vor, wie in den Bestiarien das zoologische. Sie sind weniger Vorläufer unsrer heutigen Lehrbücher der Pflanzenkunde, als vielmehr populäre Handbücher der Medicin oder der Arzneimittellehre, daher auch fast immer einige über Thiere, Steine

oder sonstige nicht-vegetabilische Gegenstände handelnde Abschnitte in sich schließend. Ihre früheren Vorgänger sind die aus der medicinischen Tradition der Schule von Salerno erwachsenen, dem s. g. Regimen Salernitanum nachgebildeten populären Arzneibücher des 13. und 14. Jahrhunderts, wie der „Schatz der Armen" (Thesaurus Pauperum, um 1270), das Regimen sanitatis des Prager Arzts Magister Gallus (um 1360), das Arzneibuch des Würzburger Arzts Ortolff von Baierland (um 1400). Unter den obigen Titeln wird die Zusammenstellung solcher populär-medicinischer Noth- und Hilfsbücher erst gegen Ende des Mittelalters üblich. Eines der beliebtesten scheint der aus Fusts und P. Schöffers Offizin hervorgegangene Mainzer „Herbarius" (1484) gewesen zu sein, der u. a. zu Passau 1486 (als Aggregator Patavinus) nachgedruckt wurde, auch Uebersetzungen ins Italienische und Niederländische erfuhr. Er bietet Abbildungen und Beschreibungen von 150 Kräutern, Thieren und Mineralien, nebst Anweisung zu ihrer medicinischen Verwerthung im Hausgebrauche armer Leute. Umfangreicher angelegt erscheint der in Mainz 1485 zuerst in deutscher Sprache, dann 1491 in erweiterter lateinischer Umarbeitung gedruckte „Gart der Gesundheit" oder „Ortus sanitatis, dem gleichfalls verschiedne Uebersetzungen und wiederholte Auflagen zu Theil wurden. Er beschreibt 382 Pflanzen, 25 Thiere und thierische Producte und 28 anorganische Stoffe, welche zum Theil auch abgebildet sind. Ein Theil der thierischen Producte, z. B. Käse, Milch, Wachs, Honig, Seife ꝛc. erscheint willkürlicherweise dem ersten „von den Kräutern" überschriebnen Theile eingeordnet. In einem besonderen Kapitel wird ausführlich von den verschiednen Arten d. h. Färbungen des Harnes (De urinis) gehandelt. Das Werk repräsentirt sowohl in botanischer als in medicinischer Hinsicht einen kläglich niedrigen Stand des Wissens, huldigt indessen doch nicht in dem Grade wie z. B. die um weniges jüngere Margarite medicine des Wiener Arztes Tollat von Vochenberg (Straßburg 1508) geradezu absurdem und schädlichem Aberglauben.[16])

c) Vollständige Naturspiegel oder Kosmographien. Ihre frühmittelaltrigen Urbilder sind Isidors Etymologieen und Hrabans Werk „Vom Universum", wenigstens in ihren die Natur betreffenden Abtheilungen (bei Hraban insbes. Buch VI—XIII). Aus der Folgezeit gehören hieher des Honorius von Autun († 1116) „Weltbild" oder Imago Mundi; das erste, der „Theorica" gewidmete Buch von Hugo's von St. Victor Eruditio didascalica; der „Garten der Ergötzlichkeiten" Herrad's von Landsperg, der gelehrten und kunstsinnigen Aebtissin von Hohenburg im Elsaß († 1175); des Vincenz v. Beauvais' Spiegel der Natur (Speculum naturale, 1250) als erster grundlegender Theil des außerdem einen „Lehrspiegel" und einen „Geschichtsspiegel" in sich begreifenden encyclopädischen Riesenwerks: Speculum majus; des Thomas von Cantinpré Werk De naturis rerum (1263) samt den daraus geflossenen niederländischen und deutschen Bearbeitungen (Jakob v. Maerlandts „Der Naturen Bloeme" um 1290, und Konr. v. Megenbergs „Buch der Natur" (1349); des Bartholomäus Anglicus Werk „Von den Eigenschaften der Dinge" (De proprietatibus rerum ll. XIX, um 1275); der gleichfalls dem Ausgang des 13. Jahrhunderts angehörige „Thesaurus" (Tesoro) Brunetto Latini's, des Lehrmeisters Dante's auf diesem Gebiete des encyklopädischen Wissens. Ferner aus dem 14. und 15. Jahrhundert mehrere nach des Honorius v. Autun Vorgang unter dem Titel „Weltbild" (Imago Mundi) verfaßte kosmographische Werke, wie das französische von Osmont, Walter v. Metz &c. (aus dem Anf. des 14. Jhdts.), und das vorzugsweise berühmt und um seines Einflusses auf Columbus willen wichtig gewordene des Cardinals Petrus de Alliaco (1410). Bis zum dürftigsten Inhalt reducirte Compendien dieser Art, wie z. B. des Paulus Venetus Summulae rerum naturalium (1420), sieht man bis zum Anbruch der neueren Zeit neben höchst umfangreichen Compilationen (wie u. a. die Margarita philosophica des Paters Reisch, 1486) her gehen. —

Da die Mehrzahl dieser kosmographisch-encyklopädischen Werke

ihre Materien gemäß dem im mosaischen Schöpfungsberichte eingehaltenen Gange anordnen, oder Betrachtungen über denselben an irgendwelcher Stelle einzuflechten pflegen, so werden wir ihre eingehendere Charakteristik für unsre specielle Uebersicht über die schöpfungsgeschichtliche Literatur aufsparen (s. B, 7). Hier muß nur nochmals auf den fast durchweg weniger wissenschaftlichen, als erbaulichen und vor allem paradoxographischen, auf Curiositätenliebhaberei und polyhistorisches Sammelinteresse hinauslaufenden Charakter aller der verschiedenen bisher aufgezählten Repräsentanten unsrer Literaturgattung hingewiesen werden. Es ist ein hartes, aber kaum ungerecht zu nennendes Urtheil, das Whewell über dieselbe fällt, wenn er sagt: „Bücher dieser Art leiten ihre Entstehung und ziehen ihre Ernährung nur aus dem Leichnam der wahren Wissenschaft. Sie gleichen den Insectenschwärmen, die aus dem verwesenden Körper irgend eines edleren Thieres hervorgehen.“[17]) Jedenfalls gewähren die vom Geiste der Kritik gänzlich verlassenen Zusammenstellungen traditioneller Naturthatsachen und Naturfabeln, wie sie die größte Mehrzahl der genannten Schriften darbietet, ungefähr den nemlichen Eindruck, wie die von kindlicher Hand fleißig, aber ohne kunstgerechte Anleitung und ohne irgendwelches feste Princip angelegten Naturaliensammlungen unsrer Knabenzeit. Diese ohne alle Vorsicht getrockneten längst verblichenen Pflanzen, diese in trüben Spiritusgläsern verwahrten Amphibien, diese meist herzlich schlecht aufgespannten und noch schlechter geordneten Insecten gewähren sogar für einen rein descriptiven Naturunterricht eine nur höchst unvollkommne Anleitung. Ihr Werth für eine spätere Zeit beschränkt sich wesentlich auf den Einblick in die Eigenthümlichkeit eines oder einiger längst von uns zurückgelegten Stadien unsrer jugendlichen Schulzeit. Sie können also kaum ein anderes als ein historisch-psychologisches oder bildungsgeschichtliches Interesse beanspruchen.

---

4. Niederer Stand des Naturwissens. Kirchliche und mönchische Maaßregeln zur Beeinträchtigung und Verkümmerung desselben.

Es würde nicht schwer sein, aus Schriften wie die oben besprochenen ein längeres Verzeichniß trauriger Einzelheiten als Zeugnisse für den tiefgesunknen Stand des Wissens und die arge Verwilderung der naturwissenschaftlichen Weltansicht im Mittelalter aufzustellen. Ebenso geringe Mühe würde es verursachen, aus den zahlreichen und zum Theil sehr reichhaltigen Darstellungen, welche die Geschichte des theoretischen und praktischen Aberglaubens innerhalb unsres Zeitraums erfahren hat, eine Reihe ausgewählter Züge zu einem abschreckenden Gesammtbilde zusammenzufügen, also etwa mit den aus Agobards († 840) Schriften bekannten Formen des rohen Volksaberglaubens der Karolinger-Zeit, wie Wettermacherei, Gottesurtheile, Glaube an Pestpulver-Ausstreuung und Verfolgungen um deßwillen ꝛc., anzuheben, und mit Sprengers Hexenhammer (um 1490) oder mit des Abts v. Trittenheim († 1516) Antipalus maleficarum zu schließen. Doch ist für die Hervorhebung dieser dunkelsten Seiten des mittelaltrigen Culturlebens schon durch Andre Genügendes geschehen, und für unsre eigentliche Aufgabe würde eingehenderes Verweilen bei denselben von geringem Belang sein.[18])

Näher liegt es unsrem Zwecke, über die wichtigeren Fälle des Einschreitens kirchlicher Autoritäten gegen die Beschäftigung mit Naturstudien oder gegen die Unterhaltung freisinniger, wider die kirchlich-kosmologische oder anthropologische Tradition gerichteter Ansichten eine kurze Ueberſicht zu bieten. Den Reigen der päpstlichen Verdicte auf diesem Gebiete eröffnet des Papsts Zacharias Erklärung über die vom Abtbischof Virgilius von Salzburg vertretne Annahme von Antipoden. Daß es „noch eine andre Welt gebe und noch andre Menschen unter der Erde vorhanden seien", diese durch seinen kirchlichen Gegner Bonifazius denunzirte Behauptung des

Virgilius hielt der genannte Papst (748) für so verwerflich, daß sie auf einem Concil verhandelt und ihr Vertreter der priesterlichen Würde entkleidet werden müßte, — eine übrigens nicht zur Vollstreckung gelangte Sentenz, da Virgil gestützt auf die gleich ihm altbritisch und antirömisch gesinnten Nachbarbischöfe und auf die Gunst des Baiernherzogs sich noch mehrere Jahrzehnte in seinem Bischofsamte behauptete. Ueber Antipoden-Vertheidiger späterer Jahrhunderte wurden noch zu mehreren Malen verdammende Urtheile von päpstlicher Seite gefällt, während freilich einige Vertreter ebenderselben Annahme um ihrer im Uebrigen gut orthodoxen Haltung willen ungestraft blieben. Wilhelm von Conches (um 1130) wagte wenigstens die Möglichkeit des Bewohntseins des uns entgegengesetzten Viertels des Festlandes — das er im Anschlusse an des Makrobius Lehre von den vier Zonen oder Quarten der Erde annahm — durch Menschen zu behaupten; er verfiel darum keiner kirchlichen Censur. Sein um weniges älterer Zeitgenosse, der Kanonikus Wolfhelm von Cöln scheint, gleichfalls auf Grund makrobianischer Theorie, Gegenfüßler von uns und von unsren Antöken, also Bewohner sämmtlicher vier Continente der Erdoberfläche, die er laut jener Theorie statuirte, angenommen zu haben, und zwar nicht bloß hypothetischerweise, sondern mit aller Bestimmtheit; auch scheint er die Bewohner dieser vier Erdtheile als Autochthonen, die auf keinerlei Weise mit einander communiciren könnten, gedacht zu haben. Diese auf naturalistischen Polygenismus oder auf Leugnung Adams als einheitlichen Stammvaters der Menschheit hinauslaufende Theorie bestritt damals der Propst Manegald oder Mangold zu Marbach in einem besondren Tractat, worin er die Nothwendigkeit um des Einen Erlösers willen auch Einen Stammvater unsres Geschlechts anzunehmen darthat. Davon jedoch, daß er hiedurch etwa eine kirchliche Condemnation seines Gegners herbeigeführt hätte, verlautet nichts. Vollkommen ebenso bestimmt als Wolfhelm lehrte anderthalb Jahrhunderte später Albert der Große die Existenz von Antipoden, ohne etwas vom Rufe seiner Rechtgläubigkeit einzubüßen

(vgl. unten B, 6); und auf seinen Schultern stehend entwickelte auch Dante — überhaupt einer der bestgeschulten Physiker und Kosmographen seines Zeitalters (vgl. unten B, 8) — eine Ansicht von der Kugelgestalt der Erde, welche die Annahme ihres Bewohntseins auf der uns entgegengesetzten Seite jedenfalls als sehr möglich oder wahrscheinlich gelten ließ. Aber gerade um seine Zeit (1316) wurde der Averroist Pietro d'Abano (Aponensis), berühmter Arzt und Professor zu Treviso, zum Theil auch weil er Antipoden gelehrt hatte, als Zauberer und Ketzer bei der Inquisition verklagt und noch nach seinem Tode mittelst Verbrennung seines Bildes durch Henkershand bestraft. Ein andrer zur averroistischen Schule gehöriger Antipodenvertheidiger desselben Jahrhunderts, Cecco d'Ascoli, erlitt als 70jähriger Greis um seiner ketzerischen Meinungen willen den Feuertod und wurde von dem Florentinischen Maler Orcagna als in der Hölle büßend dargestellt. — Daß noch um die Zeit Heinrichs des Seefahrers, als bereits die großen atlantischen Entdeckungen begonnen hatten, hochgestellte kirchliche Männer wie der Cardinal d'Ailli oder wie der spanische Bischof Alfonsus Tostatus die Existenz von Antipoden mit biblischen und andern Gründen bestritten, wird der specielle Theil uns lehren. Noch ganz kurz vor der ersten seiner ruhmgekrönten Entdeckungsreisen mußte Columbus durch die Theologen Salamanca's sich darüber belehren lassen, daß die Annahme bewohnter Länder auf der andern Erdhälfte gegen die Schrift und gegen Kirchenväter wie Lactanz und Augustin sei. — Ein zwar nicht Antipoden oder eine Mehrzahl getrennter Menschengeschlechter nebeneinander, wohl aber eine successive Mehrheit von Menschenschöpfungen nacheinander lehrender, also Adam nicht als den ersten Stammvater unsres Geschlechtes anerkennender Kanonikus Zanini de Solcia zu Bergamo, ein vereinzelter früher Vorläufer Peyrere's und des modernen Präadamitismus, wurde 1459 vom Inquisitor Jacob von Brescia peinlich belangt und entging nur durch einen besondren Gnadenact des Papsts Pius II, der ihn

bloß zu klösterlicher Einsperrung verurtheilte, der ihm zugedachten härteren Strafe.[19])

Daß mehrere Richtungen des Naturstudiums und der praktischen Medicin als zauberisch und gottlos gebrandmarkt waren und öftere Verbote wider sich hervorriefen, ist bekannt. Tiefer eindringende astronomische Studien, in jenen Zeiten regelmäßig mit Astrologie gepaart, haben mehr als nur Einen Gelehrten als Zauberer oder mit Satan im Bunde stehenden Magier in Verruf gebracht. Weder Päpsten wie Sylvester II, dem erleuchtetsten Kopfe seines dunklen Zeitalters, noch Bischöfen wie Albert dem Großen, noch gekrönten Häuptern wie Alfons dem Weisen von Castilien ist diese üble Nachrede erspart geblieben. Zu des Letzteren Sturze, wie ihn sein Sohn Sancho und sein Oheim Manuel mittelst eines förmlichen Anklageactes wegen Gotteslästerung rc. bei den Cortez (1282) bewerkstelligten, hatte seine eifrige Beschäftigung mit astronomischen Studien jedenfalls den Anlaß geboten, mochte nun die kritische Bemerkung über das übermäßig künstliche und verwickelte ptolemäische System, die man ihm hauptsächlich verübelte („Si a principio creationis humanae Dei altissimi consiliis interfuissem, nonnulla melius ordinatiusque condita fuisse!") wirklich von ihm gethan worden sein oder nicht. — Unter den wegen ihrer astrologisch-astronomischen Studien als Zauberer Verschrieenen verdient noch Michael Scotus (um 1240) Hervorhebung, ein vielseitiger naturwissenschaftlicher Gelehrter, der in Kaiser Friedrichs II. Auftrag die Thiergeschichte des Aristoteles und andere aristotelische Schriften ins Lateinische übersetzte, durch diese und ähnliche Dienstleistungen aber auch dem kaiserlichen Gönner den Ruf verbotenen Zauberkünsten zu huldigen zuzog. Wie denn Dante mit Bezug hierauf Beide in die Hölle versetzt, den Kaiser in einen feurigen Graben näher den oberen Regionen des Inferno, seinen gottlosen Lehrmeister aber weit tiefer, zu den verruchten Wahrsagern und Todtenbeschwörern.[20]) — Daß Friedrich II. diesen auf Betheiligung an verbotenen magischen Künsten lautenden Anklagen von kirchlicher

Seite verfiel, hatte er sich zum Theil auch dadurch zugezogen, daß er den bestehenden kirchlichen Verboten zuwider, das Studium der Anatomie begünstigt und Leichensectionen als wenigstens alle fünf Jahre einmal an einem Individuum vorzunehmende Operationen gestattet hatte. Der hiegegen wie überhaupt gegen medicinische Functionen verschiedner Art gerichteten kirchlichen Verbote hat die Papst- und Conciliengeschichte von der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an eine lange Reihe aufzuweisen. Nicht Vivisectionen, wie gegenwärtig zum Theil noch in Italien und England, sondern Sectionen überhaupt, die gesammte anatomische Praxis, war damals ein kirchlicherseits angefochtener Gegenstand. Das zweite ökumenische Lateranconcil unter Innocenz II. 1139 untersagte überhaupt Mönchen das ärztliche Practiciren, so daß es besondrer Dispense bedurfte, um klösterlichen Aerzten oder Chirurgen das Ausüben ihrer Functionen zu ermöglichen. Spätere Concilienbeschlüsse, z. B. der eines Concils von Tours 1163 und von Paris 1209, kehren sich auch schon gegen das Lesen physikalischer und medicinischer Schriften. Bonifaz VIII. untersagte jegliche Vornahme anatomischer Sectionen (1294), Johann XXII. durch die Bulle Spondent pariter (1317) alles Studium der Chemie, — gleichwie überhaupt diese Hilfswissenschaft der Medicin wegen ihrer Beziehungen zur Goldmacherkunst in argem Verrufe stand und durch wiederholte Verbote zu unterdrücken versucht wurde. So 1287 durch ein solches für den Dominikanerorden, dem ein ähnliches Verbot der gesammten Medicin schon 1243 vorausgegangen war; so 1380 ein königliches Edict Karls V. für Frankreich, 1404 ein dgl. von Heinrich IV. für England, 1418 ein wider dieselbe Wissenschaft gerichtetes der Republik Venedig, 2c.

Hie und da hat übrigens päpstliche Gunst strebsamen Jüngern der Wissenschaft, namentlich geschickten Aerzten, Schutz wider Verfolgungen der Inquisition, oder Emancipation von den Satzungen ihrer Ordensgenossenschaften behufs ungehinderter Ausübung ihrer Thätigkeit gewährt. Innocenz IV. zog den berühmten Chirurgen

Theodorich von Cervia († 1298), einen Dominikaner, als Leibarzt an seinen Hof, um ihn den hindernden Einflüssen jenes dominikanischen Verbots medicinischer Functionen zu entnehmen. Clemens IV. (1264) beschützte, aus Interesse an seinen chemischen und physikalischen Studien, den gelehrten Franziskaner Roger Baco wenigstens theilweise und eine Zeitlang wider die Maaßregelungen, die derselbe seitens seiner Ordensgenossen zu erdulden hatte. Dem berühmten Alchemisten Arnaldus von Villanova, dem Zeitgenossen und Lehrer Raymund Lull's, verschaffte seine ärztliche Geschicklichkeit die Gunst Clemens' V., der zu zweien Malen inquisitorischen Angriffen auf ihn hindernd entgegentrat, indem er ihn in seine Umgebung berief, das eine Mal um ihn auf einer Reise nach Lyon zu begleiten (1305), das andre Mal, um ihm in einer schweren Krankheit beizustehen, welche letztere Mission übrigens Arnald nicht mehr zur Ausführung bringen konnte, da ihn vor seiner Ankunft in Avignon unterwegs der Tod ereilte (1312). Den größten Chirurgen des Mittelalters, den wackern Guy de Chauliac (Guido de Cauliaco um 1360) zog Papst Urban V. als seinen Leibarzt und Caplan an seinen Hof. — Ganz besonders zeichneten mehrere Päpste des humanistischen Zeitalters durch ihre gegen naturwissenschaftliche Gelehrte bethätigte Gönnerschaft sich aus. Sixtus IV. (1471—84) verdankte seinem Verkehre mit Astronomen die Einsicht in die Nothwendigkeit einer Verbesserung des julianischen Kalenders und ließ zur Vornahme dieser Verbesserung den berühmten Deutschen Regiomontanus (Joh. Müller aus Königsberg in Franken) nach Rom kommen. Nur dessen plötzlicher Tod (1476) hemmte die Ausführung des Unternehmens, das erst ein Jahrhundert später zur Verwirklichung gelangen sollte.

Gleich diesen und anderen Fällen, wo Päpste als Beschützer und Förderer wissenschaftlicher Bestrebungen erscheinen, wollen auch jene nicht ganz seltenen Fälle, wo gerade Klöster zu Pflanz- und Pflegestätten vorwärts dringender naturwissenschaftlicher Richtungen wurden (so Monte Cassino seit dem 9. Jahrhundert, als Vorgän-

gerin der Medicinerschule von Salerno) oder wo mönchische Missionen nach fernen noch wenig erforschten Gegenden sich unmittelbar zu Entdeckungsreisen gestalteten und werthvolle Bereicherungen geographischer Wissenschaft ergaben, gerade hier im Auge behalten sein. Es ist Gerechtigkeitspflicht, hervorzuheben, daß derselbe Orden des h. Franziskus, der einen seiner ruhmreichsten Jünger zu Oxford wiederholt als Ketzer und Magier im Kerker schmachten ließ, um eben diese Zeit eine Reihe von Missionaren (Joh. de Plano Carpini 1246, Rubruquis 1253, Joh. de Monte Corvino 1291 ff., Odorico da Pordenone 1316, Joh. de Marignola 1339 ff.) nach den Tatarenreichen des fernen Ostasiens zu entsenden begann, deren Entdeckerruhm demjenigen der einige Jahrzehnte später zu ähnlichen ausgedehnten Wanderungen aufgebrochnen venetianischen Kaufleute wie Marco Polo, Nicolo Conti &c. um Weniges nachsteht. Von einem dieser Pioniere geographischer Wissenschaft im Bettelmönchshabit, dem an der Spitze der zweiten jener Missionen aufgebrochenen de Rubruquis oder Ruysbroek, rühmt der Historiker der Erdkunde, daß er einen Bericht über seine Reise geliefert habe: „fast unbefleckt durch störende Fabeln" und vermöge seiner Naturwahrheit dazu berechtigend, als „das größte geographische Meisterstück des Mittelalters" bezeichnet zu werden. Auch Dominikanermönche, wie Simon de St. Quentin (1246) u. AA. erscheinen an diesen bahnbrechenden Unternehmungen zur Erweiterung der Länder- und Völkerkunde betheiligt, — Söhne eben des Ordens, der durch seine inquisitorische Thätigkeit sich vor anderen Genossenschaften seiner Zeit wegen seiner Natur- und Wissensfeindschaft in Verruf gebracht hat.[21])

Uebrigens ist noch als bedeutsam hervorzuheben, daß jenes häufigere und härtere kirchliche Einschreiten wider die Männer der Naturwissenschaft sowohl der Zeit als vielfach auch der Veranlassung und sonstigen Umständen nach Hand in Hand ging mit Maßregeln zur Einschränkung des Gebrauchs der hl. Schrift. Die Bibelverbote (erlassen insbesondre seit Innocenz III. und Gre-

gors IX. Pontificaten — 1199; 1229; 1233; 1234; 1408 u. ö.) und die Verbote des Naturstudiums gehören einer und derselben Periode der mittleren Kirchengeschichte an. Sie sind Symptome eines und desselben Entartungszustandes der Kirche. Beides erschien den Vertretern der verderbten katholischen Lehrüberlieferung gleich verdächtig: das Forschen im Buche der Natur und das Forschen im Buche der Offenbarung. Die Gegner, wider die sich beide Arten von Verboten und Maaßregelungen richteten, waren nicht unmittelbar die Nemlichen, aber sie verfolgten parallele oder theilweise convergirende Bestrebungen. Es würde entschieden irrig sein, wollte man die Gebiete des mittelaltrigen Bibelchristenthums solcher Parteien wie die Waldenser, die Lollarden ꝛc. einerseits, und des Strebens nach Ergründung der Geheimnisse der Natur auf astronomisch-geographischem, chemischem und anatomisch-physiologischen Gebiete andrerseits, unmittelbar für identisch erklären oder auch nur sie für concentrische Kreise halten. Es sind verschiedne Geistesrichtungen, die hier in Rede stehen, aber der zwischen ihnen stattfindenden Berührungen waren nicht wenige, und als Vorboten jener Zeit hellerer und reinerer Erkenntniß, welche mit dem 16. Jahrhundert anbrach, haben sie beide schon um ihrer gemeinsamen Conflicte mit den hierarchischen und scholastischen Autoritäten ihrer Jahrhunderte willen zu gelten. Die antischolastischen Naturtheologen und die biblisch oder evangelisch gerichteten Sectirer der vier letzten Jahrhunderte des Mittelalters verhalten sich ähnlich zueinander, wie von den unmittelbar vorreformatorischen Erscheinungen seit Wiclif die Schule der Humanisten einerseits und die der practisch-evangelischen Reformer (Wiclif, Huß, Wessel ꝛc.) andererseits. Wie die beiden letzteren Richtungen zu den die Reformation anbahnenden Phänomenen gehören, sofern die kritisch-philologische Thätigkeit des Humanismus auf Gewinnung des reformatorischen Formalprincips oder Schriftprincips, die practisch religiöse der Reformer aber auf Realisirung des Material- oder Rechtfertigungsprincips losstrebt, in ähnlicher Weise arbeiten auch schon jene älte-

ren Vertreter freierer natur- und geschichtswissenschaftlicher Bestrebungen, wie Bernhard v. Chartres, Wilhelm v. Conches, Roger Baco ꝛc., — denen im Wesentlichen auch Albert d. Gr. zugehört und denen nachher Raymund v. Sabieude und Nicolaus Cusanus sich anreihen — dem Humanismus selbst und insofern auch der biblisch-kritischen oder formalen Seite des Reformationswerks vor, während in den früheren evangelischen Reformparteien der Waldenser ꝛc. zugestandenermaaßen bereits dieselbe in Luthers und Calvins Auftreten zu ihrer fertigen Ausgestaltung gelangte Richtung hervortritt, welche die englischen, böhmischen und niederländischen Vorreformatoren einer reicheren theologischen Entwicklung zuführten. Daß zwischen beiden Parallelreihen von antischolastischen Wahrheitszeugen, der naturtheologischen und der biblisch-evangelischen, mehrfach auch derartige directe Wechselwirkungen stattfinden, kraft deren eine und dieselbe Persönlichkeit beiden Strömungen zumal angehörig erscheint, d. h. sowohl als Natur- wie als Schrifttheologe zu gelten hat, wird sich im Folgenden schon mittelst eines nur summarischen Eingehens auf das Charakteristische ihrer Bestrebungen unschwer darthun lassen.

---

5. Mittelaltrige Naturtheologie. Prophetische Vorboten der exacten Naturforschung neuerer Zeit.

Als früheste Vertreter einer freieren, zur hierarchisch-scholastischen Tradition in Gegensatz tretenden Schule mittelaltriger Naturphilosophen oder Naturforscher werden in der Regel genannt: Constantin der Afrikaner zu Montecassino, der Uebersetzer arabischer Schriften über Medicin ins Lateinische († 1087); sein viel gereister Schüler Adelard von Bath, der Uebersetzer Euclids aus dem Arabischen und Verfasser platonisch-naturphilosophischer Schriften wie „De eodem et diverso“ (um 1110); der gleichzeitige begeisterte

Platoniker Bernhard v. Chartres († um 1130) und dessen Schüler Wilhelm von Conches, Verfasser einer „großen" sowie einer „kleinen" Naturphilosophie und überhaupt vorzugsweise fruchtbarer Schriftsteller auf dem in Rede stehenden Gebiete. Schon durch ihre Vorliebe für Plato und für das classische Alterthum überhaupt erscheint diese Gruppe von Schriftstellern, der noch der (als Naturphilosoph weniger in Betracht kommende) berühmte Anticurialist und Antischolastiker Johann von Salisbury († 1180), sowie als Nachzügler im folgenden Jahrhundert noch der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne († 1249) zugezählt werden müssen, als Geistesverwandtin und Vorläuferin des Humanismus. Ihre Angehörigen repräsentiren eine zwischen das Studium der Alten an den Karolingerhöfen des 9. Jahrhunderts und zwischen den Humanismus des ausgehenden Mittelalters als merkwürdiges isolirtes Mittelglied sich einschiebende Frührenaissance. Daß ihre theilweise stark heterodoxe, ja hie und da, besonders bei Bernhard von Chartres, fast einen Rückfall in heidnischen Mythologismus vollziehende Weltansicht tieferen christlichen Ideengehalt in sich schließt und daß das bei Einigen ihrer Vertreter, wie namentlich Joh. von Salisbury stark hervortretende Eifern wider rohen Volksaberglauben auf gesundem biblischem Grunde fußt, wird bei Darstellung ihrer schöpfungsgeschichtlichen Anschauungen noch näher zu zeigen sein.[22])

Der gelehrteste aller Naturphilosophen des Mittelalters und in vieler Beziehung der directeste Vorläufer naturwissenschaftlichen Forschens im heutigen Sinne des Worts, Albert der Große († 1280), kann zwar nicht zur Reihe der antischolastischen Geister gezählt werden, erscheint vielmehr in seiner gesammten Denk- und Lehrweise als ächter Scholastiker, und würde, wenn der nach manchen seiner Biographen von ihm geübte Einfluß auf den Plan und das früheste Stadium des Kölner Dombaus mit Sicherheit erwiesen werden könnte, in der That als ein Hauptträger der eigenthümlichsten Ideen des mittelaltrig-kirchlichen Geisteslebens zu gelten haben. Ein gewisser Antheil an der Ausbildung der gothi-

schen Kirchenbaukunst im Stadium ihrer reichsten und glänzendsten Entwicklung scheint ihm wirklich kaum abgesprochen werden zu können; und seine mit großartigem Scharfsinn und staunenswerthem Fleiße aufgebauten theologischen Systeme sind jedenfalls literarische Parallelen zu den durch den Prachtbau ihrer Säulen und die stolze Höhe ihrer Gewölbe und Thürme ehrfurchtgebietenden Domen seines Zeitalters.[23]) Ein streng orthodoxer Träger der Lehrtradition seiner Kirche, eine derartige Säule der Rechtgläubigkeit wie sein Schüler und dominikanischer Ordensgenosse Thomas Aquin kann er indessen nicht genannt werden. Es sind außer dem genialen, von den Zeitgenossen mehrfach nicht verstandnen Tiefsinn seiner Speculation auch gewisse leisere Anwandlungen von Heterodoxie, welche, zusammen mit den bereits erwähnten unverschuldeten Verdunkelungen seines Gelehrtenruhms durch die überall Zauberer und Schwarzkünstler witternde Phantasie der Zeitgenossen, seine Kanonisirung verhindert und ihm, trotz des Beinamens des „Großen", doch einen nur in zweiter Linie wirksamen Einfluß auf das Ganze der scholastischen Lehrentwicklung gelassen haben. Jedenfalls gehört Albert als begeisterter Jünger der Naturwissenschaft in einem fast der modernen Fassung ihres Begriffs und ihrer Aufgabe entsprechenden Sinne hieher. Kein Jünger des Aristoteles innerhalb der christlichen Welt hat je die aristotelische Methode des Beobachtens und Sammelns auf allen Naturgebieten zumal als Lehrender und Lernender mit gleichem Ernste und Erfolge reproducirt, als dieser „Affe des Aristoteles", dessen gelehrten Universalismus ein Poet des 16. Jahrhunderts durch das Distichon verherrlichte:

> Luft, Vulkan, das Meer, den Himmel, die Sterne, die Erde,
> Was nur der Weltkreiß beschließt, wußte er alles zumal.

Es nähert sich in der That der jetzigen inductiven Methode des Forschens, wenn er sich bald eines Instruments von Erz, des sog. Sufflator bediente, um vulkanische und Erdbeben-Erscheinungen zu studiren, bald niedergefallene Massen Meteoreisens untersuchte, bald Beobachtungen an Flüssen anstellte, um entweder die Processe der

Begattung und des Laichens der Fische kennen zu lernen, oder, wie einmal bei Laufen am Neckar, die Ursache eines längeren Ausbleibens und Versiegens des Stroms zu erforschen, bald endlich, wie er selbst berichtet, „den Mond fleißig und häufig durch Augenschein beobachtete." Daß er dabei zuweilen irrte und, wie s. Z. auch der große Stagirite, durch den Schein oder durch falsche Gerüchte oder ungenaue Wahrnehmung getäuscht, hie und da Fabelhaftes behauptete, besonders auf botanischem Gebiete, thut seinem Ruhme, inmitten einer Zeit des einseitigsten und mechanischsten Traditionalismus auf directe Befragung der Natur ausgegangen zu sein und auf diesem Wege manches Werthvolle erkannt oder doch glücklich erahnt zu haben, keinen Eintrag. Zumal gerade auf botanischem Gebiete steht er anerkanntermaaßen als genialster Forscher seit Aristoteles und Theophrast da. Seine zum Theil überraschend selbständigen Beobachtungen auf diesem Gebiete, betreffend z. B. den Bau der Nerven und die geometrische Regelmäßigkeit der Blattformen, die verschiednen Arten des Wuchses der Bäume, die einzelnen Theile der Blüthen und Früchte, den Pflanzenschlaf 2c., greifen der naturwissenschaftlichen Durchschnittsbildung seines Zeitalters weit voraus und schicken mit prophetischer Genialität sich an, „die Bausteine zu einer Morphologie des Pflanzenreiches zusammenzutragen." Auch in Hinsicht auf kosmologisches Wissen war er seinen Zeitgenossen um ein Beträchtliches voraus, wie nicht nur seine Anerkennung der Existenz von Antöken und Antipoden zeigt, sondern auch seine Auffassung der Milchstraße als aus zahlreichen dicht beieinanderstehenden Sternen gebildet, seine Kenntniß vom Zusammenhange der Ebbe und Fluth mit den wechselnden Stellungen des Mondes zur Erde (oder, wie er es ausdrückt: „mit der verschiednen Größe und dem verschiednen Alter des Monds"), seine gleich dieser Ebbe- und Fluth-Theorie gewissen falschen Behauptungen des Aristoteles zur Correctur gereichenden Beobachtungen in Betreff des Mond-Regenbogens, sein Wissen um Versteinerungsprocesse durch Meerwasser und Salzquellen, seine wesentlich richtigen Vorstellungen vom Wesen der Torf- und der Kohlen-

bildung.[24]) — Als einen der beachtenswerthesten mittelaltrigen Denker und Schriftsteller auf dem Gebiete der Creationstheorie werden wir ihn unten noch näher kennen lernen.

Sein Zeitgenosse Roger Baco († nach 1292), der „wundersame Lehrer" (Doctor mirabilis), erscheint wieder wesentlich zur Classe der Antischolastiker gehörig. Ein begeisterter Naturforscher und naturwissenschaftlicher Prophet im Bettelmönchsgewande, gleich Albert, war er weniger tief gewurzelt in aristotelischer Lehr- und Anschauungsweise und vermochte darum der Ungunst der kirchlichen und mönchischen Machthaber seines Zeitalters minder glücklich als jener zu entgehen. Er scheint, nachdem sein päpstlicher Beschützer Clemens IV. gestorben, mindestens ein Jahrzehnt (nach der gewöhnlichen Angabe 14 Jahre) im Kerker geschmachtet zu haben, bis ihm der General Gaufredi, wohl erst kurz vor seinem Tode, die Freiheit wieder verschaffte. Noch die spätere Nachwelt hat sich theilweise gewöhnt, mit argwöhnischer Scheu auf ihn als einen schlimmen Magier und Hexenmeister zurückzublicken, wie denn der dramatische Dichter George Greene, ein älterer Zeitgenosse Shakspeare's, den „Brother Bacon" als ein englisches Seitenstück zu unserem Doctor Faustus auf die Bühne brachte. Und doch war Baco unzweifelhaft einer der erleuchtetsten Köpfe seines Jahrhunderts. Von gewissen abergläubigen Vorstellungen auf astrologischem und anderen Gebieten scheint allerdings auch er sich nicht frei erhalten zu haben, wie er denn z. B. die Strahlen der Planeten Saturn und Mars verderbliche Wirkungen auf irdische Dinge äußern läßt, auch an Bezauberung durch Basiliskblicke u. dgl. glaubt und in dem alchemistischen Wahnglauben an Metallverwandlung befangen erscheint. Aber als Bestreiter der Realität von Bündnissen mit dem Satan, in seiner Schrift „Von der Nichtigkeit der Magie", stand er hoch über seinen Zeitgenossen. Seine auf geniale Experimente und scharfblickende Beobachtung gegründete Vertrautheit mit den wirklichen Kräften der Natur, besonders auf optischem Gebiete, wo er an des Arabers Alhazen Leistungen anknüpfte und dieselben beträchtlich weiter bildete und ver-

vollkommnete, erhebt ihn zu gleichem Range mit Albert d. Gr., nur daß seine Verdienste sich weniger auf naturgeschichtlichem als auf physikalischem Gebiete halten. Als Optiker kannte er jedenfalls die vergrößernde Kraft der Glaslinsen, also das Princip des Mikroskops, entwickelte die Grundzüge der Lehre von der Lichtbrechung und der Reflexion von Strahlen im Brennspiegel auf einsichtsvolle Weise, und beschrieb die Thätigkeit des Auges und Sehnervs gründlicher als irgend ein Forscher vor Kepler. Daß er die Wirkungen des Schießpulvers gekannt hat, ist unzweifelhaft; daß er die gewaltige Kraft des Dampfes wenn nicht gekannt, doch geahnt hat, sehr wahrscheinlich. Auch der Theorie von der Hervorbringung ansteckender Krankheiten durch parasitische Keime scheint er bereits ziemlich nahe gekommen zu sein. Mag man ihm Manches, wie die Erfindung des Teleskops oder wie einige chemische Entdeckungen (Phosphor, Mangan, Wismuth) mit Unrecht zugeschrieben haben: auf jeden Fall hatte er von den Kräften und Gesetzen der Natur im Allgemeinen richtigere Vorstellungen als seine gesammte Zeitgenossenschaft. Und zumal seine prophetischen Ahnungen und Vorhersagungen künftiger höherer Fortschritte der Naturmechanik erregen unsre gerechte Bewunderung. „Es können Wasserfahrzeuge gemacht werden, welche rudern ohne Menschen, sodaß sie wie die größten Fluß- und Seeschiffe dahinsegeln, während ein einziger Mensch sie regiert, mit einer größeren Schnelligkeit als wenn sie voll rudernder Menschen wären. Auch können Wagen gebaut werden, die ohne ein Thier in Bewegung gesetzt werden mit einem unermeßlichen Ungestüm.“ Aussprüche wie diese und ähnliche, oder auch allgemeiner gehaltene Reflexionen, wie die über die Mathematik als die Grundlage aller ächten Naturkunde — eine Erkenntniß, durch welche er speciell Albert dem Großen, der von den Dienstleistungen der Mathematik für die Physik verächtlich zu reden pflegte, sich überlegen zeigt — und über das Experiment als den alleinigen Weg zur Erschließung der Geheimnisse der Natur, verleihen ihm eine der ausgezeichnetsten Stellen in der geistigen Entwicklungsgeschichte aller

Zeiten. — Als ein in vielfarbigem Glanze erstrahlender Stern von nach mehreren Seiten hin weissagender Bedeutung erscheint dieser Franziskaner um so gewisser, da er zu seiner Begeisterung für die Natur eine nicht minder bewundernswerthe Einsicht in die Nothwendigkeit, die h. Schrift zum Ausgangspunkte einer allseitigen religiös-sittlichen Erneuerung der Menschheit zu machen, hinzugesellte. Er steht als Schrifttheologe nicht weniger epochemachend da, wie als Naturtheologe. Sowohl sein großes Hauptwerk, das Opus majus, wie seine Epistel vom Lobe der h. Schrift, bieten eine Reihe von Aussprüchen dar, die dazu nöthigen ihn den unmittelbaren und eigentlichen Vorläufern der Reformation einzureihen. Wie er denn auf Studium des Gottesworts auch seitens der Laien dringt, an dem verderbten Vulgatatexte seiner Zeit nicht minder kühne Kritik übt wie an den schlechten lateinischen Uebersetzungen der Aristotelischen Schriften, die Grundsprachen beider Testamente als das Mittel, zum wahren Schriftverständnisse zu gelangen, empfiehlt und die Bibel überhaupt als das Buch des Lebens preist, in dem „alle Weisheit dem Princip wie der Quelle nach (principaliter et fontaliter) enthalten" ist. Seine Naturforschung erscheint als eine tieffromme, vom Geiste des Schrift- und Kirchenglaubens ganz und gar durchdrungene. Aller praktische Zweck des philosophischen Forschens geht nach ihm dahin, „daß der Schöpfer aus der Schöpfung erkannt werde." Jeder Punkt der Erde gilt ihm gleichsam als die Spitze einer Pyramide von göttlicher Wirksamkeit. Ueberall findet er die Gottheit im Wesen und Leben ihrer Creaturen abgespiegelt, wie er denn namentlich auch auf Erkenntniß der Trinität aus den Ternaren des mathematischen Bereiches dringt, hierin an die mystische Speculation der Victoriner sich anschließend.[25]) Beiläufig mag hier hervorgehoben werden, daß auch in Bacos spanischem Zeitgenossen, dem Könige Alfons dem Weisen (s. o. 4) ein rege vorwärtsstrebender naturwissenschaftlicher Eifer mit Liebe zur h. Schrift verbunden war; wie denn, dem Zeugnisse Mariana's zufolge, auf seinen Befehl eine Uebersetzung der Bibel ins kastilianische unternommen worden sein soll.

Auch das 14. Jahrhundert entbehrt nicht ganz der naturtheologischen Wahrheitszeugen, obschon es keinen derartigen centralen, vielseitig bedeutsamen Träger der hiehergehörigen Ideen und Bestrebungen aufzuweisen hat, wie Bacon. Es gibt in ihm Vorboten der modernen Naturwissenschaft, wie der schon genannte Chemiker und Arzt Arnald von Villanova oder wie jener große Chirurg Guy de Chauliac, die zu ihren wissenschaftlichen Verdiensten eine aufrichtig fromme Denkweise wenn nicht in kirchlich scholastischem doch in ächt christlichem Geiste hinzugesellten. Und andrerseits begegnen uns hier bedeutende theologische Vorläufer der Reformation, die wie namentlich Wiclif (der durch seine Lehrer Bradwardina, Estwood, William Rede wahrscheinlich mittelbarerweise von Bacon her beeinflußt war) nebenbei auch dem Naturgebiete ein lebendiges Interesse zuwendeten und bald auf mathematischem bald auf physiologischem oder optischem Gebiete positive Kenntnisse von nicht ganz geringfügiger Art beurkundeten.[26]). Eine so bedeutsame Zusammenfassung genialer Bestrebungen und tüchtiger Leistungen auf beiden Gebieten aber, wie bei Bacon, tritt bei keinem dieser Männer hervor. Auch die scholastischen Kreise des 14. Jahrhunderts haben höchstens derartige mit Interesse über astronomisch-astrologischen Fragen grübelnde und dabei gleichzeitig die sittlichen und gesellschaftlichen Nothstände der Kirche in theilweise reformatorischem Geiste bekämpfende Männer wie Heinrich von Hessen († 1397) oder wie den Cardinal d'Ailli (vgl. oben S. 336) aufzuweisen, entbehren aber so vielseitig bedeutsamer Phänomene wie Albertus Magnus in dieser Epoche ihres bereits einreißenden Verfalles gänzlich.

Erst das letzte Jahrhundert unsres Zeitraums läßt jene Synthese von Natur und Schrifttheologie bei einigen erleuchteteren Vorboten des neueren geistigen Lebens und Strebens wieder hervortreten. So vor allem bei dem Spanier Raymund von Sabieude (Sabunde), medicinischem, philosophischem und theologischem Lehrer zu Tolosa (um 1436), dem genialen Urheber eines Versuchs zur Begründung eines naturtheologischen Systems nach Baco's Princi-

pien, aber in aristotelisch-scholastischer Form. Wir wissen leider zu wenig Gewisses vom persönlichen Leben und Lehren des Mannes, um darüber urtheilen zu können, inwieweit er auch als empirisch zu Werke gehender und experimentirender Erforscher der Natur mit Baco verglichen werden darf. Jedenfalls aber theilte er ganz dessen Begeisterung für die sichtbare Schöpfung als selbständig neben der Schrift zu gebrauchende und zugleich mit ihr auszuschöpfende theologische Erkenntnißquelle. Der Inhalt seines Systems zeigt, daß er das positive Naturwissen seiner Zeit in ziemlicher Vollständigkeit umfaßte und gleich den traditionellen Lehrformen der kirchlichen Mystik und Scholastik mit bedeutender geistiger Gewandtheit, wenn auch wesentlich nur reproducirend, zu handhaben wußte.

Der Prolog seiner Theologia naturalis handelt über die hohe Wichtigkeit und Herrlichkeit einer aus der Natur geschöpften Gotteserkenntniß im Tone einer fast überschwenglichen Begeisterung, so daß er damit den Lehrautoritäten der Kirche zu nahe zu treten schien und sich später einer kirchlichen Censur aussetzte. Papst Clemens VIII. ließ 1595 wenigstens diesen Eingang auf den Index verbotener Schriften setzen, weßhalb er in einer Anzahl von Ausgaben des Werks in der nächstfolgenden Zeit fehlt und noch jetzt seitens römisch-orthodoxer Herausgeber oder Uebersetzer weggelassen zu werden pflegt[27]. Und doch sind es wesentlich nur Gedanken eines Natur- und Schrifttheologen von keineswegs radikaler Haltung, die er, ein begeisterter Jünger der Naturwissenschaft im mittelaltrigen Sinne und doch auch ein treuer Sohn der römischen Kirche, darin entwickelt. Ein „Alphabet aller Lehrer“ nennt er die Natur, eine „Wurzel, Urquelle und Grundlage aller Wissenschaften die dem Menschen zum Heile nothwendig sind!“ Alle übrigen Wissenschaften sind Eitelkeiten, wenn die Theologie der Natur, die dem Menschen erst zu wahrer Erkenntniß seiner selbst und seiner Aufgabe, seiner Gebrechen wie seiner Heilmittel verhilft, ihnen fehlt. Gemeinsam allen Ständen, Clerikern wie Laien, macht diese einfachste und doch beseligendste aller Wissenschaften allen Gedächtnißkram, ja alle geschriebnen Bücher

überflüssig, denn wer sie einmal (angeleitet durch Gottes Gnade) erlernt hat, kann sie nimmer wieder vergessen. Ihre Beweisführung ist unwidersprechlich und untrüglich, denn sie beweist ja „durch alle Creaturen und zumal durch des Menschen eigne Natur auf erfahrungsmäßigem Wege" (per experientiam et maxime per experientiam cuiuslibet intra se ipsum). Sie sucht keine andren Zeugen für ihre Aussagen, als den Menschen selbst, in welchem die Stufenleiter der Creaturen ihren zusammenfassenden und krönenden Abschluß findet. — „Zwei Bücher sind uns von Gott gegeben, das Buch der Gesammtheit aller Creaturen oder der Natur, und das Buch der heil. Schrift. Das erstere ward dem Menschen von Anbeginn an gegeben, als der Inbegriff aller Dinge geschaffen wurde; denn jegliche Creatur ist nur ein von Gottes Finger geschriebener Buchstabe, und aus den vielen Creaturen setzt sich jenes Buch zusammen, wie ein Buch aus seinen Buchstaben.... Der Mensch aber ist Haupt-Buchstabe desselben Buches" (principalior litera ipsius libri). An zweiter Stelle wurde dem Menschen das andere Buch, die h. Schrift gegeben, weil er das erste nicht mehr zu lesen verstand. Eine gewisse Ueberordnung der Naturoffenbarung über die Offenbarung der h. Schrift tritt auf diesem Punkte unleugbar bei dem begeisterten Naturtheologen hervor. Denn: „das erstere Buch (die Natur) ist allen Menschen gemeinsam, das andere können nur die Cleriker lesen"; verderbt, verfälscht, mißverstanden werden kann das erstere Buch nicht, auch selbst nicht durch Ketzer (!), wohl aber das zweite Buch. Dennoch, so erklärt er einlenkend, rühren beide Bücher von Einem göttlichen Urheber her und widersprechen einander daher nicht, nur daß das eine von ihnen unsrer Natur unmittelbar verwandt (connaturalis), das andre im Verhältniß zu uns supranatural ist. Es gehört seit dem Sündenfalle göttliche Erleuchtung und Reinigung von der Erbsünde dazu, daß man das Schöpfungsbuch lese; wie denn kein Philosoph der Heiden es richtig verstanden hat. Alle Weisheit der Heiden war aus dem Naturbuche geschöpft, aber die wahre, zum ewigen Leben führende Weisheit von oben

blieb ihnen doch verschlossen. Diese wahre Weisheit besteht in nichts Andrem als darin, daß man die Weisheit, wie sie in den Creaturen schriftlich ausgeprägt vorliegt, erkenne, schaue, aus ihnen ausziehe, sie in sich aufnehme und so die Bedeutung der Creaturen inne werde. So kommt, durch Vergleichung einer Creatur mit der anderen und gleichsam durch Anreihung eines Satzes an den andren, die Erkenntniß der wahren Meinung und Bedeutung des Ganzen zu Stande.

Zweierlei Weisen, das Naturbuch neben dem Bibelbuch zur Selbst- und Gotteserkenntniß zu gebrauchen, erscheinen sowohl in diesen einleitenden Bemerkungen, als in den weiteren Ausführungen der merkwürdigen Schrift, nebeneinander beschrieben und als gleich zulässig wie nothwendig vorausgesetzt. Das Naturbuch soll einerseits zur Schrift hinführen, zu ihrem Gebrauche als Thüre, Weg, Leuchte oder Einführungsmittel (introductorium) vorbereiten, andrerseits muß die Bibel, als die natürliche Blindheit des gefallenen Menschen heilende Urkunde göttlicher Gnadenoffenbarung, erst die Grundbedingungen zum Lesen des Naturbuchs darreichen und so dessen Benutzung als einer Erkenntnißquelle höherer religiöser Wahrheit oder als einer Vorrathskammer symbolischer Bestätigungen und Erläuterungen zu den Offenbarungsthatsachen erst ermöglichen. Ueber das Verhältniß dieser beiden, offenbar recht verschiednen, wennschon keineswegs einander ausschließenden Benutzungsweisen des Naturbuches zueinander spricht Raymund sich nicht deutlich aus; offenbar aber bevorzugt er die propädeutische oder apriorische Verwendung der religiösen Naturerkenntniß vor der aposteriorischen oder symbolisch-illustrativen. Die letztere läßt er erst von da an in Geltung treten, wo er die specifischen Heilslehren von Christo, der Kirche und ihren Gnadenmitteln zu entwickeln hat; und auch da fällt er nicht selten in jene propädeutische, vom Niederen zum Höheren aufsteigende und das Naturgebiet wesentlich nur als Vorstufe der geoffenbarten Wahrheit fassende Betrachtungsweise zurück, die schon im Prolog vorzugsweise von ihm beschrieben und anempfohlen wird und mittelst deren

er hernach im 1. Haupttheil seines Systems die Grundlehren der Theologie, Anthropologie und Ethik entwickelt. Es sind zwei neue speculativ-theologische Erkenntnißmethoden, die in seinem genialen Unternehmen in und mit einander Consistenz zu gewinnen suchen und in mehr oder minder unklarer, embryonischer Mischung zusammen bei ihm aufkeimen: die das menschliche Selbstbewußtsein zu ihrem Ausgangspunkt nehmende idealistische der neueren Religionsphilosophen aus Kants und seiner Nachfolger sowie aus Schleiermachers Schule, und die realistisch-naturphilosophische der Böhme-Baaderschen und Schellingschen Theosophie, welche die Erscheinungen und Processe der äußeren Natur als Mittel zu vertiefter symbolisch-analogischer Gotteserkenntniß zu verwerthen sucht. Es kann nicht verwunderlich gefunden werden, wenn der spanische Naturprophet, in dessen Speculation diese beiden Geistesrichtungen nebeneinander aufdämmerten und gährend ineinander wogten, eben in Folge davon keiner von beiden Raum zu wahrhaft freier, harmonisch vollendeter und unverkümmerter Ausbildung zu gewähren im Stande war; daß er demgemäß zwar ein großartiges Programm aufstellte, in dem man etwas wie eine „mittelaltrige Weissagung auf Schleiermacher" zu erkennen berechtigt ist, daß aber das von ihm behufs systematischer Durchführung dieses Programms Geleistete einen im Ganzen nur dürftigen Ertrag gewährt, ja mehrfach geradezu enttäuschend wirkt.[28])

Als ein naher Geistesverwandter Raymunds erscheint sein deutscher Zeitgenosse Nicolaus von Cusa († 1464). Auch er hat ähnliche naturtheologische Ideen wie diejenigen Baco's zur Aussage gebracht, in minder systematischer Form als Raymund, aber gestützt auf ein noch vielseitigeres Wissen, auf Erfahrungen auch in staatsmännischer und höherer kirchenamtlicher Thätigkeit, die seine hohe Stellung zuerst als Mitleiter des Basler Concils, dann als Bischof und Cardinal ihm zu sammeln vergönnte, sowie endlich auf wissenschaftlichem Verkehr mit den Mathematikern Peurbach, Regiomontan (Joh. Müller, vgl. oben, S. 343) und anderen unmittelbaren Vorläufern des Copernikus. Wenn er selber als die heliocentrische

Weltansicht des berühmten Frauenburger Domherrn unmittelbar anticipirend gerühmt wird, so schließt das eine Ungenauigkeit in sich. Er behauptete zwar eine Umdrehung der Erde um ihre Axe, lehrte aber zugleich auch noch eine Rotation des ganzen Fixsternhimmels und blieb sich über die wahre Natur der Planetenbewegungen unklar. Seine Fortschritte in exacterem kosmologischem Wissen können überhaupt denjenigen, welche Baco zu seiner Zeit repräsentirte, schwerlich gleichgestellt werden. Sie halten sich überwiegend nur auf astronomischem Gebiete und sie laufen hier theilweise auf bloße Speculationen hinaus, deren Richtigkeit die exactere Forschung der Neuzeit keineswegs bestätigt hat. So faßte er die Sonne als bestehend in einem dunklen erdhaften Kerne mit davon entfernter feuriger Lichthülle auf, während die neueste Himmelsphysik dieser Theorie die Annahme einer Einheitlichkeit der glühendflüssigen Masse des Sonnenkörpers substituirt hat. Als Vorläufer Giordano Bruno's nahm er eine Vielheit bewohnter Welten an, indem er die Sonne als von überwiegend lichten, intellectuell gearteten, den Mond von „mehr mondhaften" Bewohnern (magis lunatici) bevölkert sein ließ, u. s. f.[29]) Entschieden größer steht er als prophetischer Verkündiger der nahen Kirchenverbesserung und der seit Kaiser Max I. eingeführten Reformen auf deutschem Reichsverfassungsgebiete, wie Reichskammergericht, Reichsregiment etc., da. Vor allem aber ist es seine Bedeutung als speculativer Theologe, die ihn als einen der begabtesten und originalsten Geister seines Zeitalters erscheinen läßt. Die scholastische, die mystische und die naturtheologische Richtung der mittelaltrig-christlichen Speculation erfahren in ihm ihren gemeinsamen Abschluß. Er ist Scholastiker und, wie sein berühmtes Werk „Von der gelehrten Unwissenheit" zeigt, Antischolastiker zugleich. Als Mystiker vereinigt er die Grundeigenthümlichkeiten der abendländischen und der morgenländischen Mystik in sich, vermittelt also gewissermaaßen zwischen Gerson und Kabasilas, seinen unmittelbaren Vorgängern auf jenen beiden Gebieten. Der Grundgedanke seiner theologischen Weltansicht, der zum Theil schon von kirchlichen Zeitgenossen,

mehrfach aber auch von Neueren (Buhle, Tennemann, Stöckl, Lewicki rc.) unberechtigterweise der Vorwurf pantheistischer Neigungen gemacht worden ist, besteht in der Auffassung Gottes als des ewigen Urbilds aller Wesen, der absoluten ursprünglichen Ausgleichung aller Gegensätze (coincidentia contradictionum). Als unmittelbarstes Abbild des göttlichen Urbilds gilt ihm der Sohn, der „aufrechte grade Spiegel der ganzen Wahrheit", als entferntere Abbilder die Creaturen, deren Gesammtbereich ein dreiheitlich gegliedertes ist, bestehend aus reingeistigen, geistleiblichen und bloß leiblichen Geschöpfen. Als zwischen Engelwelt und Naturwelt vermittelndes Bindeglied ist der mikrokosmische Mensch das centralste und prägnanteste der creatürlichen Abbilder Gottes, immerhin aber doch nur „ein krummer, ungetreuer Spiegel", der durch den heilenden Einfluß der Gnade wieder grad gemacht werden muß, um den Schöpfer und alle Geschöpfe aufs Neue rein und treu in sich abspiegeln zu können. Aber auch schon alle niederen Creaturen bilden die Gottheit auf bedeutsame Weise ab. Die ganze Welt „offenbart ihren Schöpfer, so daß derselbe erkannt werden mag; ja der an sich unerkennbare Gott stellt der Welt wie in einem Spiegel und Räthselworte sich auf erkennbare Weise dar" (se .... cognoscibiliter ostendit). Gott auf diese aposteriorische, symbolisch-analogische Weise aus seiner Schöpfung zu erkennen, und umgekehrt (apriorisch) in ihm und durch ihn alles Geschaffene zu begreifen, ist die Hauptaufgabe der wahren Philosophie. — Es sind dies, wie man sieht, sehr nahe mit Raymunds Naturtheologie sich berührende Gedanken, die aber beim Cusaner, trotz dessen minder systematisch gehaltener Darstellungsform, klarer und schärfer als bei Jenem entwickelt erscheinen und die dort stattfindende Verleihung eines einseitigen Uebergewichts an die apriorische oder propädeutische Weise der theologischen Naturbetrachtung besser zu vermeiden wissen. Mit Recht ist die Weltansicht des tiefsinnigen Denkers von neueren Beurtheilern, insbesondre von seinem Hauptbearbeiter Scharpff, als eine geniale Anticipation des monadologischen Systems Leibniz's und weiterhin der Schellingschen und Baaderschen Speculation erkannt worden.[30])

Die unmittelbaren Nachfolger des Cusaners (wie Faber Stapulensis, Clichtoveus, Bovillus, Bruno) gehören erst dem Reformationsjahrhundert an; der ihm zeitlich noch näher stehende Bernhard von Tegernsee ist in naturtheologischer Hinsicht von geringerem Belange. Als theilweise Geistesverwandte der bisher betrachteten religiös-naturphilosophischen Denker aus der Grenzzeit des Mittelalters dürften noch einige humanistische Vertreter platonischer Speculation betrachtet werden, wie Marsilius Ficinus, oder wie der staunenswerth gelehrte, aber unklare und confuse wissenschaftliche Synkretist Picus v. Mirandula, mit dem wir unten auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete nähere Bekanntschaft zu machen haben werden. Tieferes Eindringen in naturwissenschaftliche Materien aber, oder auch nur kräftiges Dringen auf empirische Methode der Naturforschung ist bei diesen Vertretern der Renaissance-Philosophie nicht zu finden. Die eigentlichen Hauptträger des Gedankens der Nothwendigkeit inductiver Gestaltung der Naturwissenschaft unter den Koryphäen der Renaissancezeit sind Lionardo da Vinci († 1519) und Ludovicus Vives († 1540). Aber diese bedeutsamen Mittelglieder zwischen Bacon dem Aelteren und Bacon dem Jüngeren stehen dem Letzteren zeitlich bedeutend näher als Ersterem und sind ihrer gesammten Denkweise nach schon überwiegend neuzeitlich geartete Geister (s. B. IV, A. 1). Im Großen und Ganzen hat daher der Cusaner als Schlußstein und Zielpunct der hier betrachteten Reihe mittelaltrig naturtheologischer Denker zu gelten.

---

6. Aristoteles (in lateinischer, arabischer und jüdisch-arabischer Vermittlung) als allgemeine Grundlage der kosmologischen und kosmogonischen Speculation des Mittelalters.

Trotz des Zugs zu den Lehren des göttlichen Plato hin, den wir bei nicht Wenigen der eben betrachteten Vorläufer des modern naturwissenschaftlichen Forschens wahrnahmen, und der nicht minder

auch bei den Repräsentanten der mystischen Geistesrichtung (K. 2) hervortritt, darf man doch kühnlich alle bisher Genannten, Theologen wie Naturforscher, Mystiker wie Scholastiker und antischolastische Schrifttheologen, in einem gewissen Sinne als Jünger des Aristoteles bezeichnen. Der Aristotelismus bildet die gemeinsame Basis, die unumgängliche Voraussetzung des religiös wissenschaftlichen Forschens und Strebens aller der hier genannten Richtungen. Gewisse kosmologische und physiologische Grundansichten, die, wenn auch zunächst aus intermediären Berichterstattern wie Ptolemäus, Galenus, Plinius, oder erst aus Kirchenvätern oder christlich-neuplatonischen Philosophen entnommen, doch auf Aristoteles als ihre letzte Quelle zurückgehen, sind der theologischen Tradition sämmtlicher Jahrhunderte des Mittelalters gemeinsam. Dasselbe gilt von gewissen Grundformen theologischer Reflexion und Argumentation, namentlich vom kosmologischen und teleologischen Beweisverfahren fürs Dasein Gottes, die, obwohl vielfach erst aus Cicero oder gar erst aus Lactanz, Augustin oder Boëthius in die christlich-mittelaltrige Tradition übergegangen, doch gleichfalls an Aristoteles ihren ursprünglichsten Begründer und philosophischen Gewährsmann gehabt hatten. Und auch da, wo nur ein derartiges indirectes oder unbewußtes Abhängigkeitsverhältniß zu dem Stagiriten bestand, zollte man demselben jedenfalls hohen Respect und liebte es, seinen Jüngern in weiterem Sinne zugezählt zu werden. Man war stolz darauf, der Autorität des „Philosophen" schlechtweg zu folgen. Selbst die entschiedensten Platoniker wollten, auch wenn der historische Gegensatz zwischen der platonischen und der aristotelischen Weltansicht ihnen wohlbekannt war, von der letzteren sich nicht ganz und gar lossagen; sie wollten um ihres Platonismus willen mit Aristoteles nicht auf feindseligem Fuße leben.

Scotus Erigena, der begeisterte platonische, näher neuplatonisch-areopagitische Mystiker polemisirt zwar mehrfach wider die zu seiner Zeit bereits zahlreichen christlichen Aristoteliker, die er „Dialectiker" schilt; und doch verdankt auch er gerade den Grundgedanken seiner

„Eintheilung der Natur," die Principien der ungeschaffenen schaffenden, geschaffenen schaffenden, geschaffenen nichtschaffenden Natur rc., einer ihm wahrscheinlich aus Augustins „Gottesstaat" bekannt gewordenen Stelle der aristotelischen Metaphysik, deren auf den unbewegten Beweger, das bewegte Bewegende und das bewegte Nichtbewegende bezügliche Aussagen er in christlichem Sinne umbildete.[31]) Von den großen christlichen Denkern des 12. Jahrhunderts verfolgen der eifrige Platoniker Bernhard von Chartres und der Begründer des aristotelischen Realismus Abälard, jeder von seinem Standpuncte aus, das Streben die Wahrheiten des Platonismus und die des Aristotelismus beide miteinander festzuhalten. Der Erstere stellt in seinem später noch genauer zu besprechenden kosmogonischen Lehrgedichte „Megakosmus und Mikrokosmus" beide Formen philosophischer Lehrweisheit friedlich neben einander:

„Was Aristoteles erkannt in göttlichem Herzen —
Und was Plato gelehrt, sammt des Pythagoras Schaar."[32])

Der Letztere wollte bekanntlich einerseits „nicht so Aristoteles sein, daß er damit von Christo geschieden würde", suchte aber andrerseits auch platonische Lehren, wie die von der Weltseele, in der er den heil. Geist aufs vollständigste abgeschattet fand, dem Gebäude seiner christlichen Speculation einzuverleiben. Dasselbe Streben nach Vermittlung aristotelischer und platonischer Gedanken auf christlichem Grunde, oder nach gemeinsamer und gleichzeitiger Verwerthung beider im Dienste der Kirchenlehre, zeigt Wilhelm von Auvergne, der entschiedenste Platoniker im 13. Jahrhundert. Wenn er hie und da in seinen Schriften den Aristoteles eifrig bekämpft, so hat er dabei doch immer nur den arabisch interpretirten, zu averroistisch-antichristlichen Consequenzen gemißbrauchten Aristoteles im Auge, nicht die Grundgedanken der Lehre des Stagiriten an sich; gleichwie auch sein mehrmaliges Einschreiten wider aristotelische Lehrsätze, die damals an der Pariser Universität gelehrt wurden (1240. 1247), wesentlich nur dem Averroismus oder den Nachzüglern jener schon unter Innocenz III. inquisitorisch belangten und unterdrückten aristo-

telischen Pantheistensecte galt. Die 1209 durch eine Pariser Synode sowie 1215 und 1231 durch die Päpste Innocenz III. und Gregor IX. erlassenen Verbote wider öffentlichen oder privaten lehrhaften Gebrauch der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles können sicher auch nur den Zweck gehabt haben, jenen arabischen Miß-Interpretationen des Stagiriten, die sich in Gestalt gefährlicher Irrthümer in die Kirche eingeschlichen hatten, einen schützenden Damm entgegenzustellen. Daß sie das Studium des gefeierten philosophischen Lehrers weder allgemein für alle Theile der Christenheit noch unbedingt und für immer zu unterdrücken beabsichtigten, zeigt das grade damals weit und breit stattfindende kräftige Emporblühen aristotelischer Studien an sämmtlichen theologischen Lehranstalten, die von Paris selbst nicht ausgenommen.[33]) — Was von Zeugnissen einer radicalen Gegnerschaft wider Aristoteles aus den späteren Epochen des MAs. etwa noch vorliegt, gehört jedenfalls nicht kirchlich orthodoxen Kreißen an, oder es wird nur mißverständlicherweise im Sinne einer unbedingten Bekämpfung der Autorität des großen Philosophen aufgefaßt. So hatte Roger Baco, wenn er in einem Briefe an Papst Clemens IV. einst den Wunsch äußerte, „daß des Aristoteles Bücher verbrannt werden möchten, um die Verbreitung der Irrthümer unter den Schülern zu hindern," gewiß nur die verderbten lateinischen Uebersetzungen aristotelischer Schriften aus dem Arabischen im Auge.[34]) Noch jene überschwenglich begeisterten Jünger Platos aus humanistischer Schule im 15. Jahrhundert, wie Marsilius Ficinus — der vor der Büste des Weisen von Athen wie vor einem Heiligenbilde ein ewiges Lämpchen gebrannt haben soll, ihn jedenfalls für den rechten „Seelenarzt" und „Schirmvogt der Christenheit" erklärte und seine Schüler zuweilen: „Geliebte Brüder in Plato!" anredete — oder wie Picus Mirandula, wollten mit ihrem Plato-Cultus der Verehrung des Aristoteles keineswegs zu nahe treten. Das apologetische Werk des Ersteren „Von der christlichen Religion und der Frömmigkeit des Glaubens" bietet eine Reproduction christlicher Grundlehren in theilweise unmittelbar engem

Anschlusse an den aristotelischesten aller Scholastiker, Thomas Aquin. Ganz wie er, geht auch sein Schüler Mirandula auf Verschmelzung platonischer und aristotelischer Lehren im Dienste der christlichen Wahrheit aus. In seinem schönen Sprüchlein von „der die Wahrheit suchenden Philosophie, der sie findenden Theologie und der sie besitzenden Religion" (Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet) ist sicher und unzweifelhaft nicht ausschließlich von platonischer Philosophie die Rede. Und von seinen berühmten 900 Thesen erklärte er selbst diejenige für die wichtigste, welche die Behauptung aussprach: zwischen Aristoteles und Plato bestünden überall nur scheinbare Differenzen; in Wahrheit befänden sie sich betreffs der natürlichen wie der göttlichen Dinge durchgängig im Einklange.

Der Einfluß des Aristoteles durchzieht alle Jahrhunderte unseres Zeitraums, aber er hat doch seine Entwicklungsphasen durchgemacht. Wir skizziren dieselben hier in Kürze, natürlich unter vornehmlicher Berücksichtigung der uns allein näher angehenden Beziehungen zum kosmologischen und kosmogonischen Gebiete.

Während des s. g. vorscholastischen Zeitalters, das mit unsrer obigen Periode der mittelaltrigen Vorbildung (750—1100) zusammenfällt, erscheint der Aristotelismus als ein mehr nur unbewußter, aber doch schon bestimmt ausgeprägter, namentlich was den kosmologischen Vorstellungskreis angeht. Die Auffassung des Himmelsgebäudes als eines Complexes von (9—10) Krystallsphären, also die Weltansicht des Aristoteles in ptolemäischer Fortbildung, herrscht weit und breit. Am Schlusse der altkirchlichen Zeit hatte der Damascener für den Orient, Beda aber fürs Abendland diese Herrschaft der Sphärentheorie begründet: ein Abweichen von diesen beiden gewaltigen Autoritäten findet fortan kaum mehr statt. Neben ihnen übt obendrein auch Pseudodionys, der Vermittler so mancher aristotelischen Anschauungen in christlich-neuplatonischer Umprägung fürs kirchliche Alterthum, einen Einfluß in gleicher Richtung. Und bei den Lateinern, denen dieser gefeierte Codex der kirchlichen My-

stiker erst seit dem 9. Jahrhundert vertrauter und leichter zugänglich wurde, hatten bereits einige Compilatoren des späteren classischen Alterthums, wie Macrobius und Marcianus Capella — Beide sehr entschiedene Ptolemäer — die nemlichen Dienste geleistet. Mit Recht ist in Betreff dieser Beiden, deren Einfluß schon bei kirchlichen Schriftstellern wie Cassiodor und Isidor sehr wahrzunehmen ist, bemerkt worden, daß „wer sie verstehen konnte, ganz sicherlich in die Wahrheiten des s. g. ptolemäischen Systems eingeweiht sein mußte".[35]) Die abendländische Hexaëmeron-Auslegung seit Beda läßt die Einwirkung ihrer Lehren ganz besonders darin, daß die drei ersten Schöpfungstage als durch ein rotirendes Urlicht hervorgebracht angenommen werden, daneben aber auch in den betreffs der Himmelsveste und der Himmelslichter (2. u. 4. Tagewerk) traditionell werdenden Deutungen hervortreten. Im Morgenlande, wo der Damascener trotz seiner Anerkennung des Sphärensystems jener rationelleren Erklärung des Wechsels von Tag und Nacht vor dem 4. Tagewerke noch widerstrebt hatte (s. B. II, S. 219), bleibt in dieser Hinsicht viel länger noch ein unklares Hinundhertasten und Schwanken bemerklich, wie wir dieß nebst anderen Anzeichen einer kindisch roheren kosmologischen Betrachtungsweise noch jenseits der ersten Periode, z. B. bei Glykas, wahrnehmen werden. — Als einflußreiche Canäle für das Eindringen aristotelischer Lehr- und Vorstellungsweisen erwiesen sich noch im Morgenlande, theilweise wenigstens, die gelehrte Sammlerthätigkeit des Photius, im Abendlande aber der frühzeitig zu hohem Ansehen gelangte spätrömische Philosoph Boëthius, — seinem eignen Ideenkreise nach allerdings wesentlich Neuplatoniker, aber als Uebersetzer vieler aristotelischer Schriften (sammt der porphyrianischen Isagoge zur Kategorienlehre) ein höchst wichtiger Förderer der hier in Rede stehenden Studien geworden. Bei einem Theile der abendländischen Gelehrten der späteren Karolingerzeit, besonders bei Hrabanus Maurus und seiner Schule, erscheint die Vorliebe für diesen Boëthius als eine so mächtige und die durch sein Studium gewirkte Vertrautheit mit aristotelischen Begriffen und Lehrformen als eine

so ausgebildete, daß hier fast schon von einem nicht mehr unbewußten, sondern wenigstens halbbewußten Aristotelismus zu reden ist. Allerdings fehlte noch bis über die Grenzen unsrer Periode hinaus eine directere Kenntniß der physischen und metaphysischen Schriften des großen Philosophen. Aber für die Verbreitung eines ziemlichen Quantums der in ihnen niedergelegten Anschauungen sorgten zur Genüge theils die bereits angeführten indirecten Quellen, theils noch andre, wie namentlich auf physiologisch-anthropologischem und medicinischem Gebiete die schon auf Cassiodors Anregung häufig in Klöstern abschriftlich vervielfältigten lateinischen Uebersetzungen Galen'scher Schriften, sammt solchen Auszügen aus älteren Encyklopädikern, wie derjenige Solinus' aus Plinius und des „Aurelius" aus dem angesehenen Mediciner Cälius Aurelianus; deßgleichen die ziemlich zahlreichen aristotelischen Reminiscenzen in den Schriften Augustins und andrer Kirchenväter. Daß man außer jenen astronomischen Vorstellungen noch eine Reihe weiterer charakteristischer Erzeugnisse der aristotelischen Naturphilosophie als Gemeingut der Ueberlieferung handhabte und zu den unerschütterlich feststehenden Grundvoraussetzungen christlich-wissenschaftlicher Weltansicht zählte — so die vier Elemente sammt den auf sie angewendeten physischen Eigenschaften: warm und kalt, feucht und trocken; die vier Daseinsstufen des bloßen Seins, des Lebens, des Fühlens und des intelligenten Seins; mehreres auf das Verhältniß des Seelenlebens zum Leibe Bezügliche, namentlich die Betrachtung des Herzens, nicht etwa des Hirns, als Sitzes der Empfindung; die Theorie der Temperamente und der krankhaften Affectionen des Organismus; die teleologische Betrachtungsweise in ihrer Anwendung sowohl auf den Mikrokosmos wie auf die Erscheinungen des Weltganzen ꝛc. — dieß Alles erklärt sich aus dem hier Angegebenen auf hinreichend befriedigende Weise.

Von höchst wichtiger vorbereitender Bedeutung für ein späteres directeres Bekanntwerden der christlichen Welt mit Aristoteles wurden die während der vier vorscholastischen Jahrhunderte bereits zu beträchtlicher Blüthe entwickelten aristotelischen Studien der Araber.

Angeregt durch syrisch-christliche, insbesondre nestorianische Einflüsse begannen im 9. Jahrhundert, unter den Chalifen Al-Mamum und Motewakkel, eine Reihe arabischer Gelehrter die Schriften des großen Stagiriten in ihre Nationalsprache zu übertragen und zu commentiren, daneben auch einige Werke Platos und neuplatonischer Philosophen. Der Einfluß dieser letzteren blieb hier ein weit geringerer, als in der Christenheit, da der starre Monotheismus der Koranreligion überwiegend nur das Aufkommen aristotelischer Studien gestattete, die sich wegen der Eigenthümlichkeiten des ihnen zu Grunde liegenden Gottesbegriffs den Lehren des Islam bequemer anpassen ließen. Nur im Kreiße solcher heterodoxer Secten, wie der merkwürdige humanistische Geheimbund der „lauteren Brüder“ im 10. Jahrhundert, wurde auch das platonische Element reichlicher gepflegt. Doch erscheint auch hier die aristotelische Geistesrichtung als die vorwiegend stark ausgeprägte. Die im christlichen Mittelalter erst volle drei Jahrhunderte später, bei Albertus Magnus, hervortretende Erscheinung, daß von aristotelisch-naturwissenschaftlichem Studium eine Anregung zu directem empirischen Naturbeobachten und -Erforschen ausging, hat bereits in dem großen encyklopädischen Werke dieses Gelehrtenordens merkwürdige Wahrzeichen hinterlassen.[36]) Dem vertrauten Umgange mit den neun Sphären, den vier Elementen und den vier Grundkräften: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockniß, den Körpertheilen und psychischen Functionen und Affectionen nach Galen ꝛc., der überhaupt bei diesen arabischen Denkern gepflogen wird, gesellt sich ein volles Bewußtsein davon, daß man dieß Alles in letzter Linie dem heidnischen Weisen, der Alexanders des Großen Lehrer gewesen, zu danken habe, bereits viel früher als in der christlichen Welt hinzu. Dem allseitig abgerundeten System aristotelischer Weltansicht, das Avicenna († 1036) aufgestellt, sieht man bereits gegen das Ende unsres Zeitraums eine positive scholastische Weisheit, die jedoch auch ihre aristotelischen Grundlagen nicht verleugnen kann, vertreten durch Algazel († 1111), kritisch gegenübertreten. Aehnlich wie auch die arabisch-jüdische Philosophie des Zeitalters einerseits platonisirend

oder aristotelisirend heterodoxe Lehrer, andrerseits scharfsinnige Verthei- diger des biblisch-orthodoxen Standpunkts (wie Saadia Gaon, † 942 und Ibn Gabirol oder „Avicebron", um 1050) aufzuweisen hat.

Die zweite Periode (1100—1300) darf für das christliche Mittelalter gleichermaaßen wie für das muhammedanische und das jüdische die Bedeutung einer Blüthezeit ihres eigenthümlichen Geistes- lebens, insbesondre auf philosophischem Gebiete in Anspruch nehmen; doch folgt für die arabische und jüdische Welt der ins 12. Jahrhundert fallenden höchsten Blüthe, die durch die Namen Averroes († 1198) und Maimonides († 1204) bezeichnet wird, ein ziemlich rascher Verfall auf dem Fuße nach, während die christliche Philosophie, we- nigstens im Abendlande, sich während des ganzen zweihundertjähri- gen Zeitraumes auf der Höhe einer Epoche glanzvollen und reichli- chen Blühens erhält. Der Aristotelismus tritt hier jetzt in das Sta- dium seines vollen Selbstbewußtseins und der allseitigen Auswirkung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen auf religions- und moralphilo- sophischem wie auf naturphilosophischem Gebiete. Reichlichere Kennt- niß der Quellen kraft arabischer Vermittlung bringt die Speculation des großen Meisters den Vertretern der kirchlichen Theologie rela- tiv näher, wenn auch keineswegs auf kritisch correcte oder auch nur auf ganz vollständige Weise. Nachdem die von einseitig platonischer Seite (Anselm von Laon, Wilhelm von Champeaux rc.) erhobene Opposition durch Abälards „Conceptualismus" oder aristotelischen Realismus siegreich überwunden, und nachdem nicht minder die aus den Extravaganzen einer pantheistischen Aristotelikersecte zu Paris, als christlichen Reflexes und Seitenstückes zu den Averroisten des Islam, entspringende Gefahr für den Fortbestand der kirchlichen Autorisation zum Studium aristotelischer Schriften rasch abgewehrt worden, feiert der aus kirchlich-scholastischem Geist wiedergeborene Aristotelismus in den gleich riesengroßen wie zierlich, mit gothischer Eleganz ausgearbeiteten Lehrgebäuden der Summisten von Alexander Halesius bis auf Duns Scotus seine höchsten Triumphe. Die Kirche trinkt mit vollen Zügen aus dem Wonnebecher der weltumspannen-

den Weisheit des universellsten philosophischen Genius der altheidnischen Zeit, nachdem derselbe der christlichen Weltansicht angepasst und zu einem „Vorläufer Christi auf dem natürlichen, gleichwie Johannes der Täufer auf dem Offenbarungs-Gebiete", gestempelt worden. Für die apologetisch-kritische Abwehr der von averroistischer Seite her formirten Angriffe auf diese kirchliche Verwerthung aristotelischer Philosopheme müssen theilweise auch Vertreter jenes jüdischen Aristotelismus, wie Avicebron und besonders Maimonides, Hilfe leisten, denen aber gleichzeitig auch eine gewisse Kritik vom christlich-scholastischen Standpunkte aus widerfährt. Das dogmatisch-polemische Gebiet gewinnt an Vielseitigkeit seiner Motive und Bestrebungen obendrein noch dadurch, daß in den Lehren der besonders unter den romanischen Völkern Südwesteuropa's weit ausgebreiteten Katharer oder Albigenser altkirchlich-gnostische und manichäische Ideen wieder aufleben, welche zu eingehender Bekämpfung vom kirchlichen Standpunkte aus auffordern. — An einem großen Theil dieser Erscheinungen participirt auch die orientalische Christenheit mit ihrem unabhängig vom Abendlande entwickelten Aristotelismus des 12. und des angehenden 13. Jahrhunderts, der sich aber, zum Theil äußerer Bedrängnisse und Katastrophen wegen, weniger langlebig und nachhaltig in seinen Einflüssen erweist, als der abendländische.

Die das 14. und 15. Jahrhundert umfassende Schlußperiode des Mittelalters ist eine Zeit langsamen, aber unaufhaltsamen Verfalles und Absterbens der christlich-aristotelischen Philosophie, sowohl im Allgemeinen wie speciell auf naturphilosophischem Gebiete. Es fehlt an allem, was irgend die Erstarrung, die Entgeistung und Verknöcherung des mit großartigem Fleiße, aber ohne wahrhaft schöpferische Lebenskraft construirten Lehrorganismus hemmen gekonnt hätte. Der bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts noch reichlich sprudelnde Quell arabisch-philosophischer Weisheit bleibt hoffnungslos versiegt. Die noch etwas länger (in einer Anzahl tüchtiger Vertreter, wie Levi ben Gerson, Abravanel ꝛc.) fortlebende jüdisch-mittelalterliche Philosophie vermag wohl gelehrtes Material für Schriftexegese und

für die Commentation ihrer früheren großen Lehrer, aber keine anregenden Ideen mehr darzubieten. Der dank den Bemühungen der Humanisten erschlossene frische Quell altgriechischer Sprach- und Geschichtsstudien beginnt erst ganz gegen Ende des Zeitraums zu sprudeln. Er vermag dem bereits in Verfall und bei vielen strebsameren Geistern in Mißcredit gerathenen Studium des Aristoteles nicht mehr aufzuhelfen, sowenig wie der in eben diesen Kreißen neu erwachende Eifer für Plato etwas Derartiges wie einen zeitgemäß erneuerten und mit ächt-christlichem Ideengehalte bereicherten kirchlichen Platonismus, ähnlich jenem des früheren Mittelalters, zu erzeugen im Stande ist. Es sollte überhaupt weder platonische noch aristotelische Philosophie sein, der die Neugeburt der christlichen Weltansicht zu einer gleicherweise den Urformen und -normen christlicher Wahrheit wie der mächtig erweiterten Welt- und Lebenskunde des 16. Jahrhunderts entsprechenden Gestalt zu danken war. Sondern der schlichte, kindlich fromme Sinn jener von Gott erweckten neuen Evangelisten sollte es sein, die den großen Entdeckungen und Umwälzungen, den Wissens- wie Lebensfortschritten ihres Zeitalters eine gleich offene Empfänglichkeit entgegenbrachten wie den beseligenden Wahrheiten der in heiliger Schrift geoffenbarten ewigen Kraft Gottes.

Eine bedeutsame Wirkung der vielhundertjährigen Herrschaft aristotelischer Ideen während unsres Zeitalters muß hier noch besonders hervorgehoben werden, da gerade sie eine der entscheidensten und am tiefsten eingreifenden Eigenthümlichkeiten der christlich-kosmogonischen Lehrüberlieferung während desselben constituirt. Wir meinen das *fast gänzliche Verschwinden des philonisch-origenistisch-augustinischen Gedankens einer Erschaffung des Alls in Einem Augenblicke oder ohne alle Zeit* aus den Sechstagewerk-Erklärungen. Die an strenge Wahrung der Continuität der Naturvorgänge gewöhnte, von gewaltigem Respect gegen die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze erfüllte Weltansicht der Aristoteliker vertrug, trotz aller Umsetzungen ins Christliche, die man ihr angedeihen ließ, doch nichts Derartiges, wie jene Ausgeburt des

schroffsten und krankhaftesten Supranaturalismus, welche höchstens bei den korangläubigen Kosmogonikern des Islam, oder bei orthodoxen Vertretern des talmudischen Judenthums oder der Kabbala Beifall zu finden erwarten durfte, — wie sie denn auch in der That hier einzelne Liebhaber gefunden hat, u. a. den Maimonides, der in B. II. K. 30 seines More Nebochim das Wesentliche des philonischen Simultanschöpfungsdogma's entwickelt. Innerhalb der kirchlichen Lehrtradition fehlt die bis zum Schlusse der altkirchlichen Zeit noch mehrfach vorkommende Zustimmung zu dem merkwürdigen Lehrsatze fast ganz. Wie die Byzantiner sämmtlich, dem Vorgange des Damasceners folgend, denjenigen des ohnehin wiederholt censurirten Origenes aber meidend, die sechs Tage der Schöpfungsgeschichte als wirkliche Zeiträume fassen, wesentlich so sieht man die Lateiner in eben dieser Hinsicht der Autorität Beda's folgen, durch welche diejenige Augustins verdrängt oder wenigstens eklipsirt wird. Bei der auch schon durch Beda betonten Schnelligkeit des Schöpfungsverlaufes, namentlich des Ueberganges von der creatio prima zur secunda, bleibt man allgemein stehen, die Behauptung ihrer Augenblicklichkeit wird fallen gelassen. Nur Erigena läßt sich durch seinen neuplatonischen Mysticismus zu einem ernstlich gemeinten Versuche zur Reproduction dessen, was Origenes über die Bedeutungslosigkeit der Schöpfungstage als Tage gelehrt hatte, treiben. Minder ernst gemeint und consequent durchgeführt erscheint, was einige schon kirchlicher gerichtete mystische Genesis-Ausleger des 12. Jahrhunderts, besonders Abälard und Abt Ernald (od. Arnold) von Chartres, in der gleichen Richtung versuchten. Bei Alexander von Hales, Albert dem Großen und Thomas Aquin finden sich einige conciliatorische Bemühungen, dahin abzielend, die spiritualistischen Betrachtungen Augustins über die sechs Tage als Momente des Schauens der Engel mit den nüchterneren Vorstellungen der herrschenden exegetisch-dogmatischen Tradition, auf deren Seite auch sie offenbar stehen, in Einklang zu bringen. Erst an einigen Platonikern der humanistischen Zeit gewinnt die Momentanschöpfungslehre wieder ernstlichere Liebhaber; so

an Picus Mirandula und bestimmter noch an dem von diesem beeinflussten englischen Reformer John Colet in Oxford (†1519), denen aber sowohl seitens ihrer Zeitgenossen wie in späterer Zeit nur spärliche Nachfolge zu Theil wurde.

Die näheren Nachweise sowohl betreffs dieses Punkts als bezüglich der übrigen Eigenthümlichkeiten der mittelaltrig-schöpfungsgeschichtlichen Lehrweise, denen eine wesentlich nur formale Bedeutsamkeit zukommt, hat die folgende Abtheilung dieses Buches zu liefern. Dieselbe wird uns einige neue Formen schriftstellerischer Behandlung des traditionellen kosmogonischen Lehrstoffs, namentlich zahlreiche Versuche zu dessen Verwerthung im Dienste weltgeschichtlicher Darstellung — als verzierender Eingänge zu Welt- oder Zeit-Chroniken — kennen lehren. Deßgleichen wird sie uns gegen ihr Ende hin wieder mit mehreren, auf Grund altkirchlicher Muster entstandenen poetischen Bearbeitungen der biblischen Urgeschichte, sowie mit dem, was sich etwa als ein Streifen oder Anklingen mittelaltriger Naturphilosophie an die Ideen des modernen Evolutionismus betrachten läßt, bekannt machen.

B.

Specieller (literaturgeschichtlicher) Theil.

1. Die Schöpfungslehre und Hexaëmeron-Exegese der Orientalen. Photius, Glykas, Barkepha u. AA.

Eine materielle Fortbildung über das vom Damascener in abschließender Weise Geleistete hinaus weist die schöpfungsgeschichtliche Literatur des byzantinischen Mittelalters nicht auf. Das hie und da in ihr hervortretende Neue und Eigenthümliche ist wesentlich nur formaler Art.

Von den aphoristischen Reflexionen über kosmogonische und anthropogonische Materien, die der leuchtendste Stern am nicht eben dichtbestirnten Gelehrtenhimmel des 9. Jhdts., der gelehrte Patriarch Photius, uns in seinen „Amphilochien" hinterlassen hat, läßt sich nicht einmal behaupten, daß sie auch nur ihrer Form nach sonderlich viel Eigenthümliches böten. Das ganze, von ausgedehnter Belesenheit und gelehrtem Scharfsinn, aber auch von höchst unsystematischem Sammeltriebe zeugende Werk mit seinen 324 (oder noch erweiterter Redaction: 333) Fragen nebst beigefügten kurzen Antworten erscheint als eine Reproduction älterer dogmatischer Quästionenwerke, wie z. B. des bekannten Pseudojustinschen, in erweitertem Maaßstabe. Gerade die auf die Schöpfungs- und Urgeschichte bezüglichen Erörterungen aber sind vorzugsweise arm an originellen Gedanken. Sie sind nach Fragform wie Beantwortung zum Theil wörtlich aus Theodorets Quästionen zur Genesis (B. II B, 3) entnommen, bieten aber auch da, wo sie sich minder eng an dieses oder an andre alt-

kirchliche Muster anlehnen, kaum irgend etwas Eigenes oder auch nur in der Formulirung Neues dar. Einige von ihnen kehren obendrein, zum Zeichen der Planlosigkeit des Entstehens der ganzen Compilation, mehrere Male wieder; z. B. die Frage, warum Mose Gen. 1, 1 des Himmelreichs oder der Engelwelt keine Erwähnung gethan habe, nicht weniger als dreimal (qu. 6. 15 u. 79), die Frage nach der Bedeutung des Bildes Gottes Gen. 1, 26 zweimal (qu. 36 u. 253). Andere Quästionen betreffen das Ruhen Gottes am siebenten Tage und sein Verhältniß zu seinem fortgesetzten welterhaltenden Thun (2); das Problem der Weltewigkeit („Wenn die Erde war, wie ward sie?" qu. 249); das Verhältniß von Finsterniß und Licht bei Erschaffung des letzteren (qu. 16 u. 250); die Ursache der Erschaffung wilder und häßlicher Thiere (251); die Ursache der Anlage des Paradieses trotz des von Gott vorhergesehenen Falles der Menschen (51); das Bauen und Bewahren des Paradieses nach Gen. 2, 15 (294), u. s. f. — Wenn hie und da eine gewisse Neigung, dieser oder jener älteren einseitigen Lehrtradition vorwiegend zu folgen, hervorzutreten scheint — z. B. der Lehrweise der Syrer, deren Fassung des Geistes Gottes über den Wassern Gen. 1, 2 als bewegter Luft einmal (qu. 16) bevorzugt wird, so ergeben andre Stellen, wo er wieder anderen Schulüberlieferungen folgt, daß sein Verhalten vielmehr ein frei wählendes, möglichst vom ganzen Consensus der Väter getragenes war. Was er in Fr. 294 von der Bestimmung Adams, des noch nicht Gefallenen, im Paradiese ein Wächter und Wahrer der Tugend zu sein, sagt, verhält sich zusammenfassend zu dem was einerseits ältere Syrer wie Ephräm und Chrysostomus, andrerseits Origenisten wie Origenes selbst, die beiden Gregore u. AA. zur Erläuterung der betr. Schwierigkeit beigebracht hatten.[87])

Eine gewisse wenigstens formale Neugestaltung erfährt während der folgenden Jahrhunderte die schöpfungsgeschichtliche Ueberlieferung dadurch, daß ein Theil der byzantinischen Geschichtschreiber ihren welthistorischen oder auch byzantinisch-reichsgeschichtlichen Annalenwerken

kürzere oder eingehendere Berichte über die Schöpfungs- und Patriarchengeschichte voraussenden, um ihrer Darstellung so eine möglichst breite und gründliche Basis zu geben. Eine derartige kosmogonische Eingangspforte hatte bereits im 8. Jahrhundert Georgios Synkellos seiner „Chronographie von Adam bis auf Diocletian" vorzubauen für nöthig gehalten, natürlich unter möglichster Hervorhebung des chronologischen Gesichtspunctes, in der Art wie schon sein altkirchliches Vorbild Julius Afrikanus dieß bei seinem Anknüpfen an Adam und die Paradiesesgeschichte gethan hatte. Außer diesem Chronographen der christlichen Urzeit waren es besonders zwei jüdische Apokrypha dunklen Ursprungs, die Kleine Genesis oder das Jubiläenbuch (s. B. I, 4) und das „Leben Adams", deren sich dieser Chronograph bedient hatte, um die biblischen Nachrichten über Adam, Eva und ihre nächsten Nachkommen nach der chronologischen Seite hin zu ergänzen und derartige Angaben, wie die von einem 7jährigen Wohnen der Protoplasten im Paradiese, einer 5tägigen Dauer der Benamung der Thiere ꝛc. aus ihnen herzuleiten — Angaben, deren Zweifelhaftigkeit er übrigens damit, daß er ausdrücklich auf den nicht-kanonischen Charakter der betr. Urkunden hinwies, selbst zugestand.[38]) — Auf dieses Syncellos sowie auf noch einiger derartiger bis auf Adam zurückgehender Weltchronisten (wie Nicephorus z. Anf. des 9. Jahrhdts.) Schultern stehend entwarf um die Mitte des 11. Jahrhunderts Georgios Kedrenos sein weltgeschichtliches Compendium, dessen Eingang gleichfalls eine kurze schöpfungsgeschichtliche Skizze schmückt. Neben den chronologischen werden hier auch metaphysische und physikalische Fragen schon etwas eingehender erörtert. Wegen der schon vor der Erdenschöpfung in seligem Lichte lebenden Engelwelt sei die Lichtschöpfung Gen. 1, 3 etwas nur diese Erdenwelt Betreffendes, in Entfernung des durch das Himmelsdach geworfenen Schattens Bestehendes gewesen. Stattgefunden habe diese Erschaffung des Lichts am 1. Nisan nach jüdischem, am 7. Phamenoth nach ägyptischem und am 25. März nach römischem Kalender, demselben Tage wo nachmals des Herrn Empfängniß und Aufer-

stehung statt hatte, rc. Der sämmtlichen Schöpfungswerke während der sechs Tage bis zur Menschenerschaffung seien im Ganzen 22 zu zählen, wie die Kleine Genesis dieß lehre. Dagegen sei der Angabe dieses Buchs, wonach Adam und Eva sieben Jahre im Paradiese gelebt hätten, sowenig beizupflichten, wie den auf ein 100jähriges, oder auf ein bloß 6tägiges Paradiesesleben derselben lautenden Behauptungen andrer nicht-inspirirter Quellen. Mit Chrysostomus sei vielmehr dabei stehen zu bleiben, daß die Vertreibung aus dem Paradiese noch am Tage der Erschaffung Adams und Evas erfolgt sei, wie dieß auch der heilige Text selbst andeute. Dem in Folge des Sündenfalls zur Bedeckung der Blöße der Gefallenen angewandten Gewächs des Feigenbaums wohne ein tieferer Sinn inne: der süßen Frucht stehen bittere und rauhe Blätter zur Seite. Deßgleichen seien die Thierfelle etwas Bedeutsames, auf die Sterblichkeit als Strafe der Sünde Hinweisendes, wie Gregorius der Theologe dieß lehre rc. — Etwas kürzer hat der um einige Jahrzehnte jüngere Joannes Zonaras seine bis zum Todesjahre des Kaisers Alexius Comnenus 1118 herabführenden weltgeschichtlichen Annalen kosmogonisch eingeleitet. Er sagt sich von der Kleinen Genesis als von einem durch die Väter nicht beglaubigten Buche zweifelhaften Inhalts geradezu los, folgt dagegen in mehreren Puncten dem Josephus, dessen Deutung der Paradiesesflüsse er u. a. reproducirt. So kurz seine Wiedergabe des Inhalts der Eingangskapitel der Genesis ist, zeugt sie doch von einer gewissen Selbständigkeit der Auffassung einzelner Puncte. So z. B. bemerkt er beim 4. Tagewerke betreffs der Himmelslichter: „Mit diesen schmückte der Werkmeister den Himmel aus, und that das am 1. Tage erschaffene Licht in diese Leuchtkörper hinein (*ἐνέθετο*)"; sodann bei der Menschenschöpfung: „Alle übrigen Dinge sind durchs Wort hervorgebracht worden, der Mensch aber ward der Machung durch Gottes eignes Werk (*αὐτουργία*) gewürdigt" rc.[39])

Die ausführlichste schöpfungsgeschichtliche Einleitung findet sich an der Spitze der Weltchronik des Michael Glykas, eines Zeit-

genossen des Zonaras, der sein Werk gleichfalls bis zum Schlusse der Regierungszeit des Kaisers Alexius geführt hat. Von den vier Büchern seiner Chronik ist das erste, verhältnißmäßig längste, ganz nur der Genesis der Welt und des Menschen gewidmet, sodaß reichlich ein Drittel des Ganzen bei diesem Inhalte der drei Eingangskapitel der Genesis verweilt. Die vornehmsten allegorischen wie literalen Genesis-Ausleger des Orients von Basilius und dem Nyssener an bis auf Anastasius dem Sinaiten und Johannes von Damask erscheinen seitens des fleißigen Compilators benutzt. Daß er bei der Thierschöpfung, dem Werke des 5. und 6. Tages, besonders eingehend verweilt, unter reichlicher Mittheilung von Thierfabeln, Anekdoten, Allegorien und anderem physiologisch-erbaulichem Material, hat einem seiner früheren Herausgeber, Ph. Labbé, Anlaß zur Behauptung seiner Abhängigkeit auch von Eustathius (Pseudo-Eustathius) von Antiochia gegeben. Doch läßt sich eine Nachahmung oder theilweise Ausbeutung dieses Schriftstellers durch Glykas schwerlich erhärten, da er, — der sonstigen Gewohnheit desselben, seine Gewährsmänner zu nennen, zuwider — nirgends ausdrücklich citirt wird, und da ferner die Reihenfolge der Materien bei Glykas eine andere ist, als im pseudo-eustathianischen Commentar. Beide Schriftsteller scheinen unabhängig von einander gewisse ältere Redactionen des Physiologus (s. A. 3) für ihre Zwecke benutzt zu haben.

Die vier ersten Tagewerke behandelt Glykas nüchterner, vorzugsweise bei literaler Exegese mit kosmologisch-kosmogonischen Betrachtungen stehend bleibend. Doch flicht er auch hier schon einzelne Allegorien ein, die er besonders dem Anastasius Sinaita entnimmt. Gott konnte zwar alles in Einem Tage schaffen, vertheilte jedoch, um den Vertretern der heidnischen Zufallslehre, die alles von selbst entstehen lassen, keinen Vorwand zu geben, seine Schöpferthätigkeit auf sechs Tage. Den Himmel erschuf er vor der Erde, weil das Umfassende (*ὁ συνοχεύς*) vor dem Umfassten (*τὸ συνεχόμενον*) da sein mußte und weil, nach des Nysseners Lehre, „durch des

Himmels höchst schnelle Bewegung die Erde auf ihrer Stelle festgehalten wird." Die Frage, was denn die Erde hielt und stützte, bevor noch die Himmel sie umkreißten, ist durch den Gedanken an die göttliche Allmacht niederzuschlagen, denn wo Gott will, da muß die Ordnung der Natur ihm weichen. — Die oberhimmlischen Wasser sollen zur Abkühlung der Sonnengluth dienen. Allegorisch bedeutet der oberste Himmel die göttliche, der untere oder die Veste die menschliche Natur Christi, die zwischen beiden gelagerten Wasser aber Christi Seele. — Wie dem ersten und zweiten Tagewerke eine kurze meteorologische Skizze, Uebersicht über die Winde, Erdbeben ꝛc. und deren Ursachen nach Aristoteles angereiht wird, so dem dritten Tagewerke ein Abriß der Hydrographie oder der Lehre von den Meeren, Süßwassern und dem Kreislauf der Wasser. Bei der Erschaffung der Himmelslichter wird (p. 35) des Chrysostomus Darstellung, die dieses Werk von der Bildung des Urlichts ganz loszureißen schien (vgl. B. II, B. 3), verworfen und die Meinung des Basilius und der übrigen Väter bevorzugt, welche eine Hervorbildung der Sonne und des Monds ꝛc. aus dem Lichte des ersten Tagewerks behaupten. Dieß freilich ohne daß der Verfasser irgendwelche klare Erkenntniß von der nothwendig auch schon erdumkreißenden Beschaffenheit jenes Urlichts verriethe. Sehr verächtlich wird eben hier (p. 39 s.) von den Versuchen heidnischer Philosophen wie Anaximander, Anaxagoras, Demokrit, Philolaos ꝛc., die Größe und Natur der Sonne und des Monds näher bestimmen zu wollen, gehandelt. Diese Weltweisen vermöchten nicht einmal die Tiefe des Meeres anzugeben, die sich doch mittelst der Angelschnur (ὁρμιά) leicht würde messen lassen (!); und dabei rühmten sie sich, über die Größe und die Entfernung jener Himmelskörper Genaueres ausrechnen zu können. — Etwas verständiger wird weiterhin über die Ursachen von Sonnen- und Mondsfinsternissen gehandelt; deßgleichen über die der kurzen Sommernächte in den Nordgegenden, z. B. in Britanien, wo der Tag im höchsten Sommer 18 Stunden lang sei; ferner über das Unverständige und Verderbliche des astro-

logischen Wahnglaubens, wonach ein vorherbestimmender Einfluß auf das irdische Geschehen von den Gestirnen ausgehe, rc.; endlich über Kometen, Regenbogen, Sternschnuppen, Blitz, Donner rc.

Unter den Proben seiner Belesenheit in der Physiologusliteratur, die er bei Erläuterung des 5. und 6. Tagewerks bietet, verdienen folgende hervorgehoben zu werden. Die Aspidochelone, welche durch ihr bloßes Rachenaufsperren Tausende von kleineren Fischen verschlingt und tödtet, ist ein rechtes Bild Satans, des großen Menschenräubers. An ihr einerseits und an der gewaltigen Kraft des winzigen Schiffshalters (Echeneïs) andrerseits läßt sich der Gegensatz zwischen den unendlich großen und den verschwindend kleinen Naturwundern der Schöpfung auf anschauliche Weise ersehen. Ein gewaltig großer Riesenaal ist auch der „Säger“ (*πρίων*, sonst *πρίστις*), der seine Flossen als Segel aufspanne und so Schiffe anzulocken suche, um sie zu verderben. Die lähmende Wirkung, die vom Zitteraale (torpedo) ausgeht, vergleicht sich in etwas der vom Magnetsteine ausgehenden Fernwirkung (p. 70). — Der erbaulichen Liebesgeschichten von Fischen, Vögeln rc. wird eine große Zahl mitgetheilt; so u. a. vom Reiher, der angeblich so keusch sein soll, daß er jedesmal 40 Tage vor und 40 Tage nach seiner Begattung traure (p. 85); späterhin vom Elephanten, der sich jedesmal durch Essen von Mandragora zum Liebesgenuß reize. Vom Kerkops oder langschwänzigen Affen weiß der Verfasser zu erzählen, daß seine Augen jedesmal bei wechselndem Monde sich verändern, gleichwie dieß der Leber des Wiesels widerfahre, sowie der gesammten Haut oder Beschuppung des Fisches Klopias in einem celtischen Flusse: bei zunehmendem Mondlichte sehe dieser merkwürdige Fisch weiß, bei abnehmendem schwarz aus! — Der Auferstehungssinnbilder weiß er außer dem Phönix, als traditionellem Hauptbeispiele, noch mehrere anzuführen: die Phaska (wohl = Phaskas, eine Entenart), die da sterbe und nach 40 Tagen wieder auflebe; die Ochsenbremse (*μύωψ*), die 6 Monate nachdem sie gestorben wieder in's Leben zurückkehre rc. — Unter den thierischen Beispielen außerordentlichen

Verstandes und Gedächtnisses, die weiterhin angeführt werden, figuriren: der Elephant, der auch noch nach Verlauf eines Jahrzehnts an seinem einstigen Peiniger Rache im Hippodrom nimmt; der Hund, der seines Herrn Mörder in der Herberge erkennt und angibt; der Bär, der seine Wunden sich selber mit Wollkraut zustopft; der Fuchs, der sich mit der „Thräne der Fichte" zu heilen weiß 2c.

Mit der Menschenschöpfung verknüpft Glykas u. a. polemische Zurückweisung der Lehre von der Präexistenz der Seelen, wie Origenes (ὁ ματαιόφρων) sie gelehrt habe; deßgleichen der Trichotomie, wie Plotin und ihm folgend Apollinaris von Laodicea sie vertheidigten. Ein Abriß der kirchlichen Engellehre wird im Anschlusse an Pseudodionys gegeben; dagegen anläßlich der Schilderung von Urstand, Fall und Bestrafung der ersten Menschen dem Wahnsinn (φρενοβλαβεία), womit Origenes ein endliches Aufhören der Höllenstrafen zu behaupten gewagt habe, aufs Schärffste entgegengetreten. — Im II. Buche wird das Wesentliche der Fluthgeschichte in Kürze reproducirt. Bei der verhältnißmäßig etwas ausführlicher behandelten Thurmbau- und Sprachverwirrungsgeschichte theilt Glykas u. a. eine von Epiphanius überlieferte jüdische Sage vom Eber, dem Hebräer-Stammvater mit; derselbe sei unter den 72 Aufsehern des babylonischen Thurmbaues der Einzige gewesen, dessen Dialect durch das göttliche Strafgericht nicht verwirrt oder verändert wurde.[40])

Die in die ersten Jahrzehnten der Komnenen-Epoche fallende Zeit der ebengenannten Historiker ist auch die der anhebenden theologischen Scholastik des byzantinischen Mittelalters. Daß in den vorherrschend vom Geiste aristotelischer Dialektik getragenen positivdogmatischen Erörterungen ihrer Repräsentanten die Schöpfungslehre eine hervorragende Rolle gespielt habe, läßt sich nicht sagen. Eher sind es polemische Auseinandersetzungen mit den Häresieen ihrer Zeit, die ihnen zu speciellerem Eingehen auf kosmogonische Materien einigen Anlaß boten. So sieht man den Euthymius Zigadenus († 1119) in seinem großen ketzerbekämpfenden Werke, der Panoplia, die orthodoxe Lehre von der Einheit des Schöpfers und

des Schöpfungswerkes zuerst gegenüber altkirchlichen Häretikern wie Marcion und die Manichäer, dann gegenüber den Paulicianern und besonders den Bogumilen — derjenigen Ketzersecte, in deren kritischer Beschreibung und Widerlegung er vorzugsweise Interessantes und Lehrreiches bietet — vertheidigen. Seine Argumente bestehen mehr in patristischen Citaten aus Basilius, Chrysostomus, den Gregoren, Cyrill ꝛc., als in Eigenem; doch stellt er wenigstens den Zuletztgenannten als den eigentlichen Häretikern seiner Zeit, auch manche selbständige Betrachtungen auf Grund der Schrift sowie kritische Ausführungen, besonders Versuche ihre Lehren ad absurdum zu führen, gegenüber. — Der etwa ein Jahrhundert jüngere Nicetas Choniates († um 1206) hat in seinem „Schatz der Orthodoxie" eine noch viel umfangreichere Ketzerbestreitung hinterlassen, die soweit sie uns ihrem Inhalte nach genauer bekannt ist, dem Lehrstücke von der Schöpfung nur indirect, nicht mit speciellerem Eingehen auf Einzelheiten des Sechstagewerks, näher tritt. Von den drei einleitenden Büchern bietet das erste, philosophisch-propädeutische, den kurzen Abriß einer Kosmologie, entworfen von dem Grundgedanken aus, daß die mosaische Schöpfungslehre, sofern sie sowohl den Grundstoff oder die Urmaterie als auch die einzelnen Formen der Dinge von Gott gewirkt sein lasse, ungleich vorzüglicher sei als die einander vielfach widerstreitenden Meinungen der alten Philosophen; — zwischen diesen letzteren sucht er indessen doch, sogut es eben geht, eine Concordanz betreffs der einzelnen den Himmel, die Himmelslichter, Lufterscheinungen ꝛc. betreffenden Lehren herzustellen. Im zweiten, zur dogmatischen Grundlegung überleitenden, und zwar zunächst von der Trinität, den Engeln und dem Menschen handelnden Buche werden mehrere Grundfragen der Anthropologie erörtert. So die gleichzeitige Erschaffung von Seele und Leib des Menschen im Gegensatze zum Präexistenzianismus des Origenes; die Lehre vom göttlichen Ebenbilde als hauptsächlich in der Seele residirend; von Seele und Leib als einander wechselseitig abbildend oder widerspiegelnd (c. 57. 58), u. s. f. — Mehr in

areopagitisch-mystischer als in aristotelisch-dialektischer Weise hat ein dritter berühmter Scholastiker der Komnenenzeit, der zeitlich zwischen jenen Beiden stehende Nikolaus von Methone († um 1180) die allgemeinen Grundlagen der christlichen Schöpfungslehre gegenüber den neuplatonischen Lehren des Proklos vertheidigt. Namentlich die Wohlvereinbarkeit der Annahme eines Geschaffenseins der Welt mit der Zeit und in der Zeit mit dem ewigen und absolut machtvollen Wesen Gottes wird von ihm auf tiefsinnige und scharfsinnige Weise dargethan. Die betr. Ausführung gibt in ihm einen der selbständigsten und begabtesten theologischen Denker nicht bloß des byzantinischen, sondern überhaupt des gesammten Mittelalters zu erkennen.[41]) — Bei den späteren scholastischen und mystischen Dogmatikern bis zum Aufhören der Selbständigkeit des byzantinischen Reichs steht das Schöpfungsdogma zu wenig im Vordergrunde sei es der speculativen sei es der polemischen Lehrthätigkeit, als daß auf ihre Ausführungen hier näher einzugehen wäre.

Innerhalb der schismatischen Kirchen des Orients ist, abgesehen von dem unten in der Reihe der kosmogonischen Dichter aufzuführenden Nestorianer Emanuel Doctor, (s. K. 10) hauptsächlich nur der syrische Jakobite Moses Barkepha († 913) als theologischer Schriftsteller über unsren Gegenstand zu nennen. Der Hexaëmeron-Commentar, den dieser Bischof zu Beth-Ramam und Beth-ceno sowie Kirchencurator (Curator rerum sacrarum) zu Mozal, d. i. zu Seleucia in Parthien, in Gestalt von fünf Reden verfaßt hatte, ist verloren. Doch lehrt uns sein ausführlicher historisch-mystischer Commentar zur Paradiesesgeschichte (De Paradiso ad Ignatium fratrem ll. III) seine schöpfungsgeschichtlichen Ansichten wenigstens zum Theil kennen. Dieselben scheinen sich, gleich seiner Auffassung des Paradieses, vornehmlich auf den großen Propheten der Syrer, auf Ephräm, gestützt zu haben. Ganz übereinstimmend mit dieser „Cither des heiligen Geistes" vertheidigt er sehr bestimmt die Annahme von nur Einem Paradies von theils sinnlich wahrnehmbarer, theils unsichtbar geistlicher Beschaffenheit, — gleichwie auch Adam

aus Leib und Seele bestehend geschaffen worden sei. Die sinnliche Seite des Paradieses behandelt sein erstes Buch, eine literale Auslegung des 2. Kapitels der Genesis. Das am dritten Schöpfungstage zusammen mit der Pflanzenschöpfung in's Dasein getretene Paradies könne nichts einseitig Himmlisches sein; läge es im Himmel droben, so würden seine vier Flüsse durch ihr Herabstürzen von solcher Höhe schon längst unsre Erde ausgehöhlt haben! Erhöht über unser niederes Erdenrund sei es jedoch auf jeden Fall, dazu durch den allumfließenden Ocean von der jetzigen Menschenerde geschieden und gen Osten zu gelegen. Seine Deutung der vier Flüsse ist die herrschende, an Josephus sich anschließende, nur daß er dem Phison oder Ganges den sonderbaren Namen Diiobis als die bei den Griechen für ihn gebräuchliche Benennung beilegt. Vom Stammelternpaare vor dem Sündenfalle meint er, dasselbe sei eigentlich dazu bestimmt gewesen, sich ohne geschlechtliche Beiwohnung, nach Engelweise (Luc. 20, 36), fortzupflanzen und zu vermehren. Dabei weiß er von einer merkwürdigen häretischen Secte zu berichten, welche (bi-adamitisch oder präadamitisch) zwei Adame gelehrt habe, einen am 6. Schöpfungstage erschaffenen, von welchem Gen. 1, 26 f. die Rede sei, und einen erst nach dem sechsten Tage erschaffenen, auf den sich Gen. 2, 7 beziehe. — Die mystische Bedeutung des Paradieses entwickelt sein zweites Buch. Wider eine Anzahl häretischer Irrlehren über Adam und das Paradies kehrt sich der ausschließlich polemische Inhalt des 3. Buches, wo außer Simon dem Magier, Manes, Julian dem Abtrünnigen rc. besonders auch Theodor von Mopsuestia, der Letztere als Leugner der ursprünglichen Unsterblichkeit Adams, kritisirt und verworfen wird.[42])

2. Die Kosmogonie des Abendlands im Karolingerzeitalter. Alcuinus, Hrabanus, Erigena.

Die Mehrzahl der aus dem Gelehrtenkreiße Karls des Großen und seiner Nachfolger stammenden Genesis-Auslegungen trägt einen durchaus nur reproductiven, ja einen in der Hauptsache nur excerpirenden und unselbständig compilirenden Charakter.

Alcuins „Fragen und Antworten über die Genesis" können des theologischen Freundes und Rathgebers des großen Kaisers kaum würdig genannt werden. Sie bestehen in kurzen Auszügen aus des Hieronymus hebr. Quästionen, aus Ambrosius, — dessen Allegorienschwulst er übrigens von seiner Zusammenstellung fern hält —, sowie vor allem aus Augustins großem Hauptcommentar De Genesi ad literam. Die bekannten Lieblingsideen und dialectischen Fündlein des Hipponensers, beide die tiefsinnigeren und gehaltvolleren wie die abstruseren, erscheinen zu möglichster knapper Fassung condensirt und, zum Theil recht präcis und geschickt, in katechetische Frag- und Antwortform gebracht. Z. B. Frage 9: „Warum ward der Mensch erst am 6. Tage erschaffen? A.: Auf daß der Schöpfer zuvörderst das Haus zubereite und dann den Bewohner oder Hausherrn hineinführe. Fr. 34: Was heißt das: es ward Abend und Morgen, Ein Tag? A.: Das bedeutet den Beschluß des vollendeten, und den Anfang des neu begonnenen Werks. Fr. 38: In was ist der Mensch Ebenbild seines Schöpfers? A.: Im inwendigen Menschen. Fr. 39: Warum der doppelte Ausdruck: Ebenbild und Gleichniß? A.: Das Ebenbild besteht in der Ewigkeit (d. h. in dem was der Mensch ewigem Rathschlusse und Plan zufolge ist), das Gleichniß im sittlichen Handeln, &c. — Wie angesehen und beliebt das Werk bei den Theologen der Folgezeit geworden, zeigt seine häufige Citirung auch noch bei Späteren wie der Lombarde, Albertus, Thomas &c. Besonderen Beifall und mehrfache Nachahmung fand die aus Andeutungen bei Augustin

hervorgebildete Distinction der vier Arten des göttlichen Handelns oder Wirkens überhaupt (quatuor modi operationis Dei): 1. des Disponirens aller Dinge im göttlichen Worte; 2. des Erschaffens der ungeformten Elementarmaterie aus Nichts; 3. des Unterscheidens der verschiednen Creaturen durch das Sechstagewerk; 4. des Neubildens und wiederholten Erzeugens bekannter Arten aus Urkeimen (semina primordialia).[43])

Ein wesentlich anderes Gepräge als dieser, möglichster Kürze sich befleißigende Alcuinsche Katechismus der Genesis-Exegese trägt der große Pentateuch-Commentar des Fuldaer Abtes und späteren Mainzer Erzbischofs Hrabanus Maurus. Abgefaßt im Jahre 819, drei Jahre vor seiner Erhebung zum Abte, und zwar auf Bitten seines Freundes, des Abtes und Bischofs Frechulph zu Lisieux in der Normandie, der im Interesse seiner Cleriker eine Zusammenstellung der Erklärungen älterer angesehener Kirchenlehrer zu den Büchern Mosis gewünscht hatte, gibt er weit mehr des Fremden, aus den patristischen Schätzen seiner Fuldenser Klosterbibliothek Geschöpften, als des Eignen. Und zwar lehnt er sich, was die Eingangskapitel der Genesis betrifft, hauptsächlich an Beda's Commentar an. Ihn schreibt er auf weite Strecken hin wörtlich ab, besonders was Kap. 1 oder die eigentliche Schöpfungsgeschichte betrifft; nur am Anfang derselben (K. 1, 1) excerpirt er auch ein paar Stellen aus Ambrosius, sowie am Schlusse (K. 2, 3) eine aus Gregor d. Gr., nebst einem längeren Auszuge aus Isidorus Hispalensis, dessen mystische Auslegung des Hexaëmeron er hier vollständig einrückt. Bei Kap. 2 folgt er wiederum hauptsächlich dem Beda, dessen sonderbare Bemerkungen über den Kaukasus-Ursprung des Phison-Ganges und über das Entquellen des Geon-Nil nicht weit vom Atlas im Westen Afrika's er kritiklos abschreibt. Directe Entlehnungen aus Augustin finden sich kaum bei ihm; nur durch das Medium Bedas scheint er, sehr im Gegensatze zu Alcuins Verfahren, den Genesis-Erklärungen des großen Bischofs von Hippo nahe getreten zu sein. Uebrigens hört von Kap. 4 der Genesis an

sein vorzugsweise enger Anschluß an Beda, dessen Commentar ihm nun wohl zu breit und gründlich wurde, auf, ohne freilich einem selbständigeren Verfahren Platz zu machen. Die mehrfach wider ihn erhobene Anklage, daß er Plagiate an Kirchenvätern verübe und, statt Eignes zu bieten, sich mit fremden Federn schmücke, erscheint jedenfalls, angesichts der so durchaus compilatorischen Haltung dieses Genesis-Commentars, nicht ungegründet. Doch gereicht ihm immerhin Manches zur Entschuldigung; so das von ihm selbst öfters zu seiner Rechtfertigung hervorgehobene Verfahren, die aus den Vätern ausgezogenen Stellen durch Voransetzung der Anfangsbuchstaben von deren Namen kenntlich zu machen; die Hinweisung auf seine Demuth, die es ihm verbiete, neben den großen Autoritäten der Vorzeit sich mit der eignen Meinung breit zu machen; besonders auch die große literarische Armuth der Cleriker und Mönche, für die er seine Commentare zusammenstellte, um ihnen directes Befragen der zum Theil seltenen und schwer zugänglichen Schriften der Väter zu ersparen.[44]) — Daß seine Versuche auf kosmologisch-kosmographischem Gebiete, wie sie das umfangreiche Werk „Vom Universum" in sich schließt, um nichts selbständiger erscheinen, erhellt aus dem bereits oben (A. 3 z. Anf.) über das Verhältniß dieses Werks zu den Etymologieen des Isidorus Bemerkten. Der Vorwurf einer gewissen Flüchtigkeit und handwerksmäßigen Oberflächlichkeit seines Excerpirverfahrens kann ihm bei diesem Werke umso weniger erspart bleiben, da er die gelehrten sachlichen Angaben des Originals, um Raum zur Hinzufügung seiner moralisirenden Betrachtungen zu gewinnen, in der Regel verkürzt, zuweilen zur Hälfte ihres Umfangs oder noch stärker. Er stellt sich durch dieses Verfahren tief unter Isidors, selbst schon eines flüchtig arbeitenden Compilators, wissenschaftlichen Standpunkt und gibt namentlich in Bezug auf Naturdinge eine gewisse Geringschätzung von deren selbständiger Bedeutung, die er hinter seine erbaulichen Reflexionen und Nutzanwendungen zurückdrängt, zu erkennen. Trotz dieser verhältnißmäßigen Unbedeutendheit des von ihm auf schöpf-

ungsgeschichtlichem und kosmologischem Gebiete Geleisteten ist Hraban doch auch in dieser Hinsicht eine seitens der Mit- und Nachwelt hochgefeierte Autorität geworden. Welche hohe Bedeutung noch im späteren scholastischen Zeitalter seinen hiehergehörigen Arbeiten beigelegt wurde, zeigt u. a. der Umstand, daß eine eigenthümliche Weise, die Himmelssphären zu zählen, deren er einmal, in einer Glosse zu Deut. 10, gedenkt, theologischen Lehrern wie Albert dem Großen ꝛc. viel zu schaffen gemacht hat. Dem Versuche, die daselbst von ihm gezählten sieben Himmel (coel. empyreum, aqueum, firmamentum, coel. igneum, olympium, aethereum und aëreum) mit der ptolemäischen Zehnzahl auszugleichen, erscheint bei Albertus ein langer Abschnitt gewidmet, der übrigens die gewiß richtige Lösung des Problems gewinnt: Hraban rede hier überhaupt nicht von den Planetenhimmeln, sondern zähle statt ihrer, neben dem obersten Himmel oder Empyreum und dem Firmament, noch einige Synonyma derselben so auf, als giengen sie auf besondere Himmel.

Wesentlich nur Auszug aus Hraban's Genesiscommentar ist Walafrid Strabo's (oder Strabus, des Scheelen, † 849) gefeierte Glosa ordinaria in ihrem auf das 1. B. Mosis bezüglichen Theile. Doch verräth dieselbe auch Spuren einer Mitbenutzung des Alcuinschen Quästionenwerks, gleichwie sie auch bei den späteren biblischen Büchern neben Hrabans Arbeiten diejenigen andrer Ausleger mit zu Grunde legt. — Nicht so vorzugsweise auf Hraban gestützt, sondern zugleich aus fleißiger Benutzung auch des Ambrosius, Augustinus ꝛc. hervorgegangen erscheint der Commentar des gelehrten Mönchs zu Luxeuil (um 855) Angelomus. Ein selbständiger Werth kommt auch ihm nicht zu; er ist nur bemerkenswerth wegen der gewissenhaften Art, wie er bei jeder Stelle zur literalen Behandlung auch die geistliche Deutung und die moralische Nutzanwendung hinzuzufügen bemüht ist, zu dem Ende „daß die Historie die Wahrheit der Thatsachen und die Glaubwürdigkeit der Berichterstattung bekräftige, der geistliche Verstand zu den Geheimnissen der Abbilder des Himmlischen hinführe, die moralische Betrachtung aber

zur Besserung des Wandels einlade, und der Leser so, ergötzt durch die Süßigkeit dieser ambrosischen Genüsse sein Genügen daran finde, die weiten Gefilde der Lehrer aufs Freudigste zu durchwandern." — Einen ganz kurzen, glossenartig reproducirenden Auszug aus allen den hier genannten Genesis-Exegeten stellt der Commentar des Remigius von Auxerre dar († 908), eines philosophischen Lehrers, der zuerst in Rheims unter Erzbischof Fulco, nachher in Paris Grammatik nach Marcianus Capella und Philosophie nach Pseudo-Augustin ꝛc. lehrte, sich aber auch in theologischer Schriftstellerei mehrfach versuchte und außer jener Genesis-Auslegung (die sonst auch wohl unter Beda's Namen cursirte) noch mehrere andre Bibelcommentare sowie eine Auslegung der Messe compilirt hat.[45])

Im Gegensatze zu diesen Vertretern einer streng orthodoxen Tradition sehen wir zwei andere Genesisausleger der Karolingerzeit sich der skeptisch-dialectischen Denkweise eines Theils der späteren Scholastiker nähern. Auf harmlosere Weise ist dieß bei dem Abte Fredegisus zu Tours der Fall, einem Schüler Alcuins, der während der letzten Jahre Karls d. Gr. und in der Anfangszeit Ludwigs des Frommen lehrte. Seine den Hofgeistlichen des Kaisers gewidmete Epistel „Vom Nichts und der Finsterniß" ist eine ziemlich spitzfindig gehaltene dialektische Erörterung über die beiden Eingangsverse des mosaischen Schöpfungsberichts, welche zu erweisen sucht, daß man sowohl unter dem Nichts als unter der Finsterniß (1 Mos. 1, 2) etwas Reales verstehen müsse, nemlich unter jenem den Urstoff alles Geschaffenen, unter dieser aber den formlosen und chaotischen Urstoff der irdischen Körperlichkeit. Nach einer wider ihn gerichteten Schrift des Agobard von Lyon scheint dieser seltsame dialektische Klopffechter seine realistische Fassung des Nichts auch auf dasjenige, was der Existenz der einzelnen menschlichen Seelen vorausgehe oder zu Grunde liege, ausgedehnt, also eine allgemeine Seelensubstanz, aus welcher Gott die Einzelseelen bilde, angenommen zu haben.[46]) — Eine weit kühnere Opposition zur Kirchenlehre bethätigte ein halbes Jahrhundert später Johannes Scotus Erigena, der

theologische Günstling und Rathgeber Karls des Kahlen. Seine aus den Elementen origenistischer und neuplatonischer Weisheit, wie er sie aus den Schriften des Nysseners, des Areopagiten, des Bekenners Maximus ꝛc. kennen gelernt, aufgebaute philosophische Weltansicht mußte mittelst ihres stark pantheisirenden Gottesbegriffs und ihrer fast akosmistischen Gesammtansicht von der Wirklichkeit nothwendig auch seinen Vorstellungen von der Weltschöpfung einen heterodoxen Anstrich geben. Dieselben nähern sich mehr als die irgendeines andren mittelaltrigen Denkers denjenigen des Origenes einerseits und des Augustin andrerseits, gehen jedoch in der Verflüchtigung des concreten Geschichtssinnes der biblischen Urkunden bezüglich verschiedner Einzelheiten noch weit über diese altkirchlichen Vorgänger hinaus.[47])

Seine Erörterung der theologischen Grundlagen oder Prämissen der Schöpfungsthatsache in B. II und III seines großen Hauptwerks über „die Eintheilung der Natur" (II, 22 ff.) gibt jenes eigenthümliche Schwanken zwischen pantheistischer und theistischer Denkweise kund, das überhaupt für seinen Standpunkt charakteristisch ist. Das Hervorgehen der Erscheinungswelt aus den ewigen Idealprincipien bewirkt der h. Geist (Gen. 1, 2) als das göttliche Princip der Differenziirung oder Vervielfältigung der göttlichen Einheit (vgl. 1. Cor. 12, 8—11). Die Schöpfung erfolgt durch das Wort im h. Geiste. „Himmel und Erde" sind „Grundursachen der gesammten Creatur, die der Vater im Sohne erschaffen"; näher bezeichnet der Himmel die „Grundursachen der intelligiblen Dinge und himmlischen Wesenheiten," die Erde aber „die Grundursachen der sinnlichen Dinge, welche die Gesammtheit dieser körperlichen Welt erfüllen" (II, 15). Mit der Betrachtung des Verhältnisses dieser Urformen des creatürlichen Seins zur Gottheit beschäftigt er sich besonders angelegentlich; er widmet ihr die erste größere Hälfte seines III. Buches (III, 1—23). Die Schöpfung gilt ihm als ein zwar nicht physisch, aber doch metaphysisch nothwendiger Proceß, beruhend nicht auf freiem Liebesdrang Gottes,

sondern darauf, daß die Primordialursachen sich nothwendigerweise zu ihren Wirkungen entfalten mußten. Alles ist sowohl ewig, als auch geschaffen (III, 9). Die sichtbaren Dinge sind aus Nichts geschaffen, sofern es eine Zeit gab, wo sie noch nicht waren; — freilich läßt sich auch wieder sagen: „es gab keine Zeit, wo sie nicht waren," denn als Urbilder der Schöpfung und ewiger Abglanz der göttlichen Güte sind sie von Ewigkeit her ursächlich und potentiell (causaliter, vi ac potestate) im Logos vorhanden gewesen. Im Sinne solcher ewigen ideellen oder potentiellen Präexistenz in Gott läßt sich demnach von einer Gleichewigkeit der Creatur mit der Gottheit reden, nicht aber in dem Sinne eines Präexistirens in Gestalt einer unerschaffenen Materie oder Hyle (III, 5. 14. 19 f.).

Wie Erigena auf Grund dieser pantheisirend emanatistischen aber immer wieder zum Theismus zurücklenkenden und die Ziehung der letzten Consequenzen im Sinne des Pantheismus sorgfältig vermeidenden Prämissen sich zu den Einzelheiten des biblischen Schöpfungsberichtes stellt, zeigen die Schlußkapitel seines III. Buches sammt dem IV., die eine ziemlich vollständige Hexaëmeron- und Paradieses-Exegese, oder vielmehr eine zusammenhängende speculativ Betrachtung über den Inhalt von Gen. 1—3 bieten. Die Tage des Schöpfungsberichtes sind nichts reales; die sechs Tagewerke bedeuten, wie Augustinus richtig gelehrt hat, sechs verschiedne Anschauungen oder Betrachtungen der Engel. „Alle Dinge sind auf Einmal und einmal für allemal erschaffen" (omnia simul et semel condita, III, 27. 31). — Die Erschaffung des Lichts Gen. 1, 3 bedeutet nichts als das „Uebergehen der Primordialursachen zu ihren Wirkungen," denn mit dem Licht ist einerseits die Engelwelt, andrerseits das allen übrigen Elementarsubstanzen zu Grunde liegende Urelement des Lichts oder Feuers gemeint (III, 24 f.). Die oberhimmlischen Wasser sind „himmlische Kräfte" (virtutes) oder „geistliche Gründe aller sichtbaren Dinge" (spirituales rationes omnium visibilium). Das Firmament oder die Veste bedeutet die „Natur der vier einfachen Elemente." Die Worte: „Es werde eine

Veste zwischen den Wassern" ꝛc. wollen nur dieß besagen: „es werde eine Festigkeit einfacher Elemente zwischen der Tiefe ihrer Gründe und zwischen dem veränderlichen Flusse (fluxus) der durch ihren Concursus gebildeten Körper" (— als ob derartigen Abstractionen irgendwelcher vernünftige Sinn abgewonnen werden könnte!). Die am 3. Schöpfungstage vom Lande geschiedenen unteren Wasser werden definirt als „die Veränderlichkeit der Materie sammt der ihr anhaftenden und von der gleichen anhaltenden und stürmischen Fluth des Seins bewegten qualitativen Form," die Erde (arida) aber als „die Beständigkeit der substantiellen Formen" (substantialium formarum stabilitas — III, 27)! Pflanzen und Thiere werden hauptsächlich nur unter dem Gesichtspunkte zweier verschiednen Stufen der Verwirklichung eines u. desselben alldurchfluthenden „allgemeinen Lebens" (vita communis), das die gesammte organische Natur durchdringe, betrachtet (III, 36 f.). — Das Paradies deutet Erigena spiritualistisch auf den gerechten und seligen Urstand des Menschen, — wiewohl er nicht geradezu leugnen will, daß es auch ein sinnliches oder körperliches Paradies gegeben habe oder noch gebe (IV, 16). In der Hauptsache ist ihm das Paradies die ursprüngliche menschliche Natur selber (parad. est humana natura, IV, 20). Das „Essen von allen Bäumen" bedeutet das Sichnähren aus der Fülle des göttlichen Logos; aber auch der Lebensbaum speciell geht auf den Logos. Zeitlich war der Mensch nie im Paradiese; Adam ist die Idee des Menschen in seinem präexistenten Zustande. Seitdem der Mensch zeitlich ist, ist er auch sündiger, gefallener Mensch; ehe er vom Satan oder von der fleischlichen Lust (denn das bedeutet die Schlange) verführt ward, war er bereits gefallen in sich selbst; ja die Sünde ist zugleich mit ihm geschaffen (IV, 14 ff. 19). Doch kommt ihm gottbildliches Wesen zu, und zwar ist es seine geistige Natur, welche das Ebenbild Gottes in sich trägt; in ihren drei Grundkräften: dem Intellect, der Vernunft und dem Gefühl (intellectus, ratio, sensus) spiegelt sich die göttliche Trinität ab (II, 23).

Uebrigens fehlt es diesem kühnen Gedankenkünstler, dessen Speculation gleich einem Januskopfe rückwärts schaut auf die spiritualistischen Heterodoxieen des Origenes und vorwärts auf die dunklen Subtilitäten des späteren Scotus, keineswegs an positivem Wissen auf kosmologischem und physiologischem Gebiete. Er durfte es in dieser Hinsicht wohl mit den Tüchtigsten seiner Zeitgenossen aufnehmen; was Marcianus Capella und sonstige encyclopädische Handbücher des ausgehenden classischen Alterthums darboten, das hatte er so vollständig inne wie Hrabanus Maurus, und hatte es im Einzelnen mehrfach besser begriffen als dieser oberflächliche Polyhistor. Beim vierten Tagewerke schildert er eingehend und sehr verständig, wie Eratosthenes zur Berechnung des Umfangs der Erde und ihrer 126000 Stadien betragenden Entfernung vom Monde gelangt sei; sucht auch den Grund dafür zu ermitteln, weßhalb Plinius und Ptolemäus einen geringeren Umfang des Erdkörpers berechnet hätten; beschreibt recht klar und anschaulich die Ursachen der Finsternisse von Sonne und Mond ꝛc. (III, 32 ff.). Auch bei Erörterung der Thierschöpfung nach ihrem Verhältnisse zur Menschenschöpfung bethätigt er solide Kenntnisse und einsichtsvolles Urtheil, besonders da wo er vom Adler, der Turteltaube, dem Storche, dem Hund, dem Kameel, der Gazelle und andren Thieren als Beispielen theilweiser Ueberlegenheit der thierischen Natur über die menschliche in Hinsicht auf Sinnenschärfe und sonstige Vollkommenheiten der Organisation handelt. — In jener Idee einer alldurchfluthenden vita communis als gemeinsamer Grundkraft der Organismenwelt, sowie in dem, was er über die selbständige Keim- oder Samenkraft der Erde und des Wassers lehrt, nähert er sich mehr als irgendein andrer naturphilosophischer Denker des Mittelalters den Anschauungen der modernen biologischen Schule — vgl. unten K. 10.

3. Die kosmogonische Speculation der Mystiker des 12. Jahrhunderts. Rupert v. Deutz; Hugo v. St. Victor; Hugo v. Rouen; Ernald v. Chartres; Abälard etc. etc.

Bei einer Reihe tiefsinniger mystischer Schriftsteller Frankreichs und Deutschlands um den Anfang des Zeitalters der Kreuzzüge bildet die Betrachtung der biblischen Schöpfungsgeschichte als einer Grundlage kosmologischer, aber auch heilsgeschichtlich-typologischer Speculation eine stehende Lieblingsbeschäftigung. Zwar der heil. Bernhard als praktisch einflußreichster, und Richard von St. Victor als theoretisch bedeutendster und denkkräftigster Repräsentant dieser Gruppe, sind (wie auch schon Anselm von Canterbury, dessen Monologium und Proslogium wesentlich nur allgemeine und principielle Erörterungen über Gottes Stellung zur Welt, ohne Eingehen auf schöpfungsgeschichtliche Detailfragen, bieten) dem kosmogonischen Gebiete ferner geblieben. Um so angelegentlicher haben die übrigen Koryphäen der mystischen Literatur des 12. Jahrhunderts, vor allen Rupert von Deutz und Hugo der Victoriner sich mit diesem Gegenstande beschäftigt.

Der gelehrte und schriftstellerisch fruchtbare Abt Rupert von Deutz († 1135) hat sein umfassendes Hauptwerk: „Von der Trinität und ihren Werken" — einen genial angelegten Versuch, in Gestalt eines fortlaufenden historischen und mystischen Commentars zu sämmtlichen Büchern der h. Schrift einen vollständigen Ueberblick über die Offenbarungs- oder Heilsgeschichte Alten und Neuen Bunds zu bieten (geschrieben um 1117) — mit einer ausführlichen Auslegung der Schöpfungsgeschichte eröffnet. Er behandelt darin die Weltschöpfung und Menschenschöpfung bis zum Sündenfalle, einschließlich, als das specifische Werk Gottes des Vaters in 3 Büchern — gleichwie er dann die Heilsgeschichte vom Sündenfalle an bis zu Christi Tod als Offenbarungswerk des Sohnes (in 30 Büchern),

und letztlich die Zeit von Christi Auferstehung bis zur allgemeinen Todten-Auferstehung oder von den Schlußkapiteln der Evangelien bis zu denen der Apokalypse als Offenbarungsstadium des h. Geistes (in 9 Büchern) darstellt.

Seine Hexaëmeron-Exegese (im ersten jener drei vom Werke des Vaters handelnden Bücher) gibt den vereinigten Einfluß Beda's und Augustin's, des Ersteren vornehmlich nach der literalen, des Letzteren nach der mystischen Seite seiner Exegese, zu erkennen. Ob eine bisjetzt noch unveröffentlichte Auslegungsschrift des Honorius von Autun († um 1116) zum Hexaëmeron, „Neocosmos" betitelt, von ihm benutzt worden ist, erscheint ungewiß.[48]) Auf mystischem Gebiete gestattet er sich einige wie es scheint, ganz selbständige Conceptionen spielender Art. So sucht er in seine Sechstagewerkdeutung den Nachweis zu verweben, Gott habe sich als Schöpfer der Reihe nach in siebenfachem Geiste, — und zwar in umgekehrter Folge, wie bei Jesaj. 11, 2 (Vulg.) die sieben Geister Gottes aufgezählt sind — geoffenbart. Am 1. Tage habe er sich geoffenbart im Geist der Furcht, am 2. im Geist der Frömmigkeit (spir. pietatis, nach der Vulg.), am 3. im Geist der Erkenntniß, am 4. im Geist der Stärke, am 5. im Geist des Raths, am 6. im Geist des Verstandes, am 7., dem Schöpfungssabbath, im Geist der Weisheit — welches Schema von den 7 Geistern er später auch im dritten Hauptheile des Werks, nur hier der Ordnung des Propheten folgend, zu Grunde legt.

In seine Auslegung des ersten Tagewerks oder des Berichts über die Elementar- und Lichtschöpfung spielt viel Mystisches und Spiritualistisches hinein; bei den folgenden Tagewerken wird er etwas nüchterner und realistischer. — Der vom Vater im Anfang, d. h. durch den Sohn (in principio) geschaffne Himmel ist der selige Gotteshimmel, die unsichtbare Thronstätte des Dreieinigen und der einstige Wohnort der Frommen. Der Geist über den Wassern ist Gottes persönliche und wesentliche Liebe, die im Vater und Sohne bleibt, von Beiden ausgeht, Beiden wesensgleich ist. Unter

der Finsterniß Gen. 1, 2 ist das Element der Luft mit inbegriffen. Das Licht Gen. 1, 3 aber ist nicht etwa das Element des Feuers (welches erst vom 2. und 3. Tagewerke an hervortritt), sondern die Engelwelt; ihre Erschaffung folgte unmittelbar auf die Zeugung des Sohnes, welche ihrerseits durch das „Und Gott sprach“ angedeutet erscheint. Wäre unter dem am 1. Tage erschaffnen Lichte ein elementares Urlicht zu verstehen, so bliebe, zumal da dieses Urlicht als ein nachmals wieder verschwindendes zu denken sein würde, der Inhalt des ersten Tagewerkes ein gar zu ärmlicher. Nein, es handelt sich hier um nichts Geringeres, als um die Erschaffung der himmlischen Wesen, die Gotte, dem höchsten Lichte, am nächsten stehen, die (nach Ps. 104, 2) sein Lichtgewand bilden, von denen allein in Wahrheit gesagt werden konnte: „Gott sah, daß das Licht gut war“, deren Schöpfungstag daher auch durch die tiefsinnige Bezeichnung „Ein Tag“ (— statt „der erste Tag“, welcher Name vielmehr dem Schöpfungssabbath gebührt habe) ausgezeichnet erscheint (I. 12—21).

Bis zur augustinischen Deutung auch der Wasser über der Veste auf die Engel versteigt sich Rupert nicht. Vielmehr deutet er das Werk des zweiten Tags ganz literal und realistisch: die Veste als aufs Aeußerste verdünnte Luft, die Wasser über ihr als wirkliche, nicht etwa (wie Beda wollte) gefrorene Wasser. Gottes Allmacht weiß dieselben auf höchst wunderbare Weise dort jenseits des feinen und dünnen Mediums der Veste zu halten, so daß sie nicht herabfallen. Unter der Veste aber „setzt der Herr die Wolke als seinen Aufsteig“ (Ps. 104, 3, Vulg.) und läßt er die zwölf Winde sammt den feurigen Lufterscheinungen, als Blitzen ꝛc., ihr wechselvolles Spiel treiben. — Beim Hauptwerke des 3. Tages, der Sonderung von Wasser und Land, steht das beim 2. Tagewerke fehlende Segenswort: „Und Gott sah, daß es gut war“, und zwar deßhalb weil aus dem jetzt vom Wasser geschiednen Lande (der arida) einst Christus seiner sichtbaren Natur nach werden sollte. Dieser Probe mystischer Ueberschwenglichkeit reiht sich alsbald ein

merkwürdig gekünstelter teleologischer Versuch an: auf dem Lande läßt Gott deßhalb Berge sich erheben und Thäler sich senken, damit menschliche Wanderer Schutz wider die verderbliche Gewalt der Stürme hätten, welche ohne solche Erdrücken und schirmende Wälle überall derartige Verheerungen wie z. B. in der libyschen Wüste, oder wie auf dem Ocean anrichten würden. — Mit der Pflanzenschöpfung stand die Pflanzung des Paradieses in unmittelbarer Verbindung. Wenn später Gen. 2, 8 mit den Worten: „Gott der Herr hatte gepflanzt einen Garten der Wonne von Anfang an" (a principio, Vulg.) auf die bereits am 3. Tage erfolgte Pflanzung dieses Gottesgartens zurückverwiesen wird, so liegt eben hierin auch eine kräftige Widerlegung jener Annahme, wonach alle Dinge auf Einmal und ohne jeden Zeitunterschied geschaffen worden sein sollen, — eine „allem vernünftigen Denken widerstreitende" Ansicht nach Ruperts Urtheil (I, 34; vgl. II, 18).

Beim vierten Tagewerke wird die Frage, warum die Erde schon vor dem Leuchten von Sonne und Gestirnen Gewächse hervorzubringen vermocht hätte, nicht etwa durch Verweisung auf die wärmende und erleuchtende Kraft des Urlichts beantwortet, sondern mystisch-angelologisch: dem am 3. Tage gepflanzten Paradiese wohnten wundersame Kräfte des Sprossens, Blühens und Wachsens inne; auch leuchtete ihm ein jenseitiges Licht der Engel. Daß diese Erklärung der natürlichen Vernunft nicht sonderlich zusagen werde, sieht er ein; er verweist deßhalb auf die Nothwendigkeit „kirchlicher Ohren" (aures ecclesiasticae), um sie einleuchtend zu finden. — Er gedenkt anläßlich der Erschaffung der Himmelslichter auch jener mathematischen Berechnungen, kraft deren die „neugierigen Philosophen dieser Welt" festgestellt hätten, die Erde sei zwar viel größer als der Mond, aber 8mal kleiner als die Sonne (I, 42). Die Grundzüge des ptolemäischen Weltsystems mit seiner Unterscheidung eines Fixsternhimmels und beweglicher Planetensphären entwickelt er im Anschlusse an das in dieser Beziehung weit und breit im christlichen Abendlande Angenommene. Es ist ein Irrthum, wenn Mer-

fenne und andre Spätere bei Rupert die alte stoische und origenistisch-syrische Lehre von einem freien Umherschweifen der Sterne am Himmelsraume ohne feste Sphären wahrgenommen haben wollten. Eine frühere Aeußerung desselben, bei Besprechung der Firmamentschöpfung (I, 22), könnte vielleicht in diesem Sinne verstanden werden. Aber anläßlich der Gestirnschöpfung sagt er ja ausdrücklich (I, 43): „Wie die Astronomen sehr wohl wissen, sind sämmtliche Sterne außer den fünf Planeten am Firmament befestigt und drehen sich mit ihm herum. Jene fünf Sterne und die größeren Himmelslichter dagegen — — haben ihre besonderen Kreiße (circos proprios), die sich mit entgegengesetzter Bewegung drehen" rc.

Beim 5. Tagewerke wird der Wasserursprung der Vögel in bekannter Weise auf Grund von Gen. 1, 20 gelehrt. So gut wie die in den Luftkreis emporsteigenden Wasserdünste durch den Einfluß der Kälte in Schnee verwandelt werden können, ebenso leicht konnten die zusammen mit den Fischen im Elemente des Wassers erzeugten Geschöpfe „kraft göttlichen Geheißes" (per virtutem praecepti) sich in Vögel verwandeln. Einzelne Vögel sollen übrigens es bis zu einem mehrtägigen Verweilen im Elemente ihres Ursprungs bringen können; so sollen der Sage nach das Bläßhuhn und der Eisvogel mehrere Tage lang unter dem Wasser leben können. — In Beantwortung der Frage, warum zwar den Wasser-, Luft- und Landthieren, aber nicht auch den Gewächsen von Gott ein segnendes: „Seid fruchtbar und mehret euch!" zugernfen werde, folgt er verschiednen Aelteren, wie Theodoret, Philoponus, Augustin rc.; er meint: die ihr Fortpflanzungsgeschäft ohne Lustempfindung vollziehenden Pflanzen hätten jenes aufmunternden Segenswortes nicht beburft. Er gibt bei dieser Gelegenheit eine schöne Schilderung von der unerschöpflichen Fruchtbarkeit des Thierlebens, die da dauern werde bis an's Ende der Tage. „So lange Quellen in den Thälern hervorbrechen und Wasser über den Bergen stehen (Ps. 104, 6), werden auch Vögel des Himmels darüber nisten und ihre Stimmen erschallen lassen aus den Klüften der

Berge. So lange durch den Thau von Oben und durch das Fett der Erde das Gehölz der Gefilde und des Libanons Cedern bewässert werden, so lange werden die Sperlinge daselbst ihre Nester bauen. Mit immer gleicher Liebessehnsucht wird die Henne schmachtend ihre Stimme wandeln und die Nachtigall frohlockend über ihren Eilein brütend die ganze Nacht hindurch singen, mit so süß schmelzender Stimme, daß ihr Streben dahin zu gehen scheint, ihre Jungen gleicherweise durch die Süßigkeit ihrer Laute, wie durch die Wärme ihres Körpers in's Leben zu locken. Alsdann an's Licht gebracht, wird auch ihre Jungenschaar Abends und früh und Mittags des Schöpfers Lob mit dankbarer Stimme verkündigen, also daß der Mensch, der des Herrn Gaben oftmals stumm und ohne Dank hinnimmt, durch ihre Lobgesänge auf den Gott des Himmels beschämt werden muß. Ferner wird, so lange dieß weite, von Schiffen befahrene Meer besteht, so lange Der es erhält der gesagt hat „Himmel und Erde werden vergehen" &c. (Matth. 24, 35), kraft Seines Segens auch der Kriech- und Schwimmthiere unzählbare Schaar darin wimmeln, kleine Thierlein sammt großen ohne Zahl, die alle zumal darauf harren und nicht vergebens darauf harren, daß Er ihnen ihre Speise gebe zu seiner Zeit" (I, 52). Mag dieser dem 104. Psalm nachgebildeten Schilderung theilweise vielleicht mehr Frische als Naturwahrheit nachzurühmen sein, immerhin zeugt sie, wie noch so manche andre Ausführung desselben Werkes, von offnem Sinne für die Schönheiten des Naturlebens, das übrigens, wie die Stelle zeigt, mehr nur in der idyllischen Stille des Klostergartens von Lüttich oder Siegburg (— erst 1120 wurde R. Abt zu Deutz) als etwa am Nordseestrande von ihm studirt worden sein kann.

Das 6. Tagewerk gibt ihm Anlaß zu eingehender Erörterung der Frage, ob und inwiefern die Kriechthiere anfänglich harmloser Art und nicht verabscheuenswerth für den Menschen gewesen sein dürften. Er leitet mit der gesammten älteren Tradition ihre giftigen und verderblichen Eigenschaften erst von der Einwirkung des

Sündenfalls her (I, 54—57). — Zur Menschenschöpfung und Paradiesesgeschichte geht er im II. Buche über. Die Gottbildlichkeit des Menschen faßt er, wie sich erwarten läßt, als eine trinitarische. Das Leben, das Vernunftleben und das heilige Leben des Menschen weist ihm auf die Dreiheit der göttlichen Personen hin; durch sein bloßes Leben bildet der Mensch den Vater, durch sein rationelles Sein (die eigentliche imago divina) den Sohn, durch seine, freilich kraft des Falles verlorene Heiligkeit (die similitudo div.) den h. Geist ab. Der siebente Tag ist in Wahrheit der erste von allen, der Tag, der weder Abend noch Morgen hat, der Tag, von dem zu sagen: „es war einmal, da er noch nicht war", ketzerisch sein würde. Erst an ihm erreichte die Menschenschöpfung ihren ideellen Abschluß, sofern erst das Eingehen zur seligen Ruhe des Schöpfers dem Menschen zur vollen Erreichung seiner Bestimmung verhilft (II, 13 ff.). — Uebrigens verwirft Rupert, bei dem sich sonst manche bedeutsame Anklänge an die theologischen Anschauungen Luthers finden (z. B. was die oben erwähnte Fassung der oberhimmlischen Wasser betrifft, deßgleichen seine Abendmahlslehre ꝛc.) mit schärfster Bestimmtheit die traducianische Theorie vom Ursprung der Menschenseelen als eine absurde. Dieselbe sei aus dem Grunde ganz unzulässig, weil „mit jedem verloren gehenden Samen auch eine oder mehre Seelen zu Grunde gehen müßten, was anzunehmen doch lächerlich sein würde!" (II, 21). — Seine Vorstellung von der Lage des Paradieses (— er schreibt constant paradysus —) erscheint als eine historisch-realistische, der Beda'schen im Ganzen nahe stehende. Er ist nicht abgeneigt, um des Tigris und Euphrat willen eine Lage des irdischen Paradieses, neben dem er auch ein urbildliches Engel-Paradies im Himmel statuirt, in Vorderasien und zwar etwa in „Armönia" (sic!) anzunehmen, unter Berufung auf den „Sallustius", einen angeblich höchst zuverlässigen Schriftsteller (II, 24). Auch das scheint ihm diese vorderasiatische Lage Edens zu begünstigen, daß alter Tradition zufolge Adam nach seiner Vertreibung daraus bei Hebron (Jos. 14, 15 Vulg.) gewohnt haben

und daselbst begraben sein soll. Andrerseits zeigt er sich doch auch wieder geneigt, die arge Hitze, wegen deren die Menschen die Nilquellen niemals zu erreichen vermocht hätten, mit den Flammenschwertern der Cherube vor den Paradiesespforten zu combiniren (III, 31. 33). — Durch eine typische Parallelisirung der sechs Schöpfungstage mit den sechs Weltaltern bis auf das christliche bahnt er sich am Schlusse seiner Betrachtungen über die Urgeschichte (III, 36) den Uebergang zum weiteren Verlaufe der Heilsgeschichte innerhalb der Offenbarungsspäre des Sohnes.

Als eine von Ruperts mystischer Auslegung ganz abhängige Genesisdeutung mag hier sogleich diejenige Arno's von Reichersberg, eines begabten speculativen Mystikers um die Mitte des 12. Jahrhdts. († 1175) angereiht werden. Ueber die bisjetzt nur handschriftlich (in einem Klosterneuburger Codex, Nr. 336) vorhandene ziemlich ausführliche Auslegungsschrift hat Jos. Bach in seiner „Dogmengeschichte des Mittelalters" einige Mittheilungen gegeben. Es erhellt daraus, daß Arno, des berühmten Reichersberger Propstes Gerhoh Bruder und Geistesverwandter, auch bezüglich solcher spiritualistischer und exegetisch gewaltthätiger Deutungen, wie die des „im Anfange" durch „im Sohne" ꝛc. seinem gefeierten Deutzer Gewährsmann, den er öfters als „unseren Rudpertus" citirt, folgte, übrigens aber auch manche eigenthümliche Gedanken theosophisch tiefsinniger Art entwickelte. So nennt er einmal die Zeit „den Schatten der Ewigkeit (umbra aevi), mit der Welt anhebend und mit der Welt endigend". Die sechs Schöpfungstage sind ihm „die zeitliche Erscheinung der Bewegung, die im Sohne ihren Grund hat".[49]) Eine Publikation des ganzen, wenn auch umfangreichen Werkes sammt den übrigen bisjetzt noch ungedruckten Werken dieses Mystikers würde um so mehr zu wünschen sein, da in seinen tiefsinnig dunklen, zum Theil auch wohl contorten und vom Vorwurfe der Unklarheit schwer freizusprechenden Conceptionen nicht Weniges, was einerseits auf Luther's andrerseits auf Jak. Böhme's Speculation weissagt, insbesondre einzelne Berührungen mit Luthers Lehre von

der Realpräsenz und Ubiquität Christi, zu gähren und zu keimen scheinen.

Von Rupert's großem Zeitgenossen Hugo von St. Victor († 1141) besitzen wir zwei Hexaëmerondeutungen, eine kürzere in seinen Annotationes elucidatoriae zum Pentateuch, und eine ausführlichere an der Spitze seines berühmten speculativ-dogmatischen Werkes von den Sacramenten oder Geheimnissen des Glaubens. Beide Arbeiten stimmen sachlich in allen Hauptpuncten überein; ihre Behandlung des Textes ist eine wesentlich literale, von solchen kühneren spiritualistischen Deutungen, wie Rupert sie vertritt, ziemlich frei gehaltene, aber doch ein gewisses moralisch-mystisches Element angelegentlich pflegende. Bezüglich vieler charakteristischer Einzelheiten folgt Hugo Beda dem Ehrwürdigen, den er auch öfters ausdrücklich citirt.

Die Verflüchtigung des Zeitbegriffs der sechs Tage auf Grund der mißgedeuteten Stelle Sir. 18, 1 weist er an der Spitze beider Auslegungsschriften mit Entschiedenheit zurück; nicht bloß ideeller sondern realer Weise habe Gott sein Werk über sechs Tage vertheilen gewollt. Uebrigens habe der Uebergang von der creatio prima zur creatio secunda, oder von der Erschaffung des bloßen Stoffs zur Entwicklung und Ordnung des Chaos, rasch und ohne allen Verzug stattgefunden, so daß zwischen jenem grundlegenden Schöpfungsacte und dem Beginne der weitern Acte der Distinction und Ausschmückung des Urstoffs keinerlei Zeitdistanz in der Mitte lag (De sacr. I, 6). Die uranfängliche Uebereinanderlagerung der Elemente, unten der schweren, oben der leichteren, wird ganz ähnlich wie bei Beda beschrieben; deßgleichen die Bildung des Urlichts als einer Art von leuchtender Wolke, die den Erdball, im Osten aufsteigend und Westen untergehend umkreißte, gleichsam einer Vice-Sonne oder Vor-Sonne, welche die Stelle des herrlichen Sonnenlichts provisorisch zu vertreten hatte und zwar dieß wohl deßhalb, weil der chaotische Urzustand „des vollen Lichts noch nicht würdig war" (fortassis confusio plenâ luce digna non erat, De sacr. I, 11).

Wahrscheinlich übrigens sei gleichzeitig mit der Hervorbildung dieses sinnlichen Lichts aus der Urfinsterniß auch eine Scheidung der Engel des Lichts von denjenigen der Finsterniß erfolgt. Und jedenfalls müsse — das sei eben das Sacrament, das Glaubensgeheimniß der ersten Tagewerke — die Lichterschaffung auf die sittliche Selbsterkenntniß des Menschen als den Anfang seiner Erleuchtung von Oben gedeutet werden, ferner die Errichtung der Veste am zweiten Tage auf den beginnenden Kampf zwischen Fleisch und Geist, die Scheidung von Wasser und Land auf den Durchbruch der Gnade und die damit beginnende Beherrschung des Fleisches durch den Geist, endlich die Hervorbildung der Sonne aus jenem Urlicht auf die Vollendung des Erleuchtungs- und Erlösungsprocesses am Herzen des Menschen (I, 12—14).

Beim zweiten Tagewerke erlaubt Hugo (wenigstens in den Annotationen, minder bestimmt im Werke De sacramentis) sich ein theilweises Abgehen von Beda: er lehrt zwar eine krystallartig feste und harte Beschaffenheit der aus dem wässrigen Urelement hervorgebildeten Himmelsveste, denkt aber die oberhimmlischen Wasser nicht als von eisartiger Härte (soliditas glacialis), sondern läßt sie vielmehr in Dunstgestalt am Firmamente schweben (vaporaliter suspensae). Dagegen folgt er in dem, was er eben hier, aus Anlaß der fehlenden Segensformel: „Und Gott sah, daß es gut war", über die böse Zweizahl sagt, ganz dem ehrwürdigen angelsächsischen Theologen. — Merkwürdig ist seine nähere Beschreibung des vierten Tagewerks. Die Sonne wird aus ihrer Vorgängerin, der lux primigenia, mittelst eines ähnlichen Verwandlungs- und Veredlungsprocesses hervorgebildet, wie jener war, kraft dessen Christus zu Cana das Wasser in köstlichen Wein verwandelte. Mond und Sterne dagegen wurden nicht aus dem Urfeuer oder Urlichte, sondern aus atmosphärischer (aerea) Materie gebildet, wie sie denn auch nicht selbstleuchtend sind, sondern nur erborgtes Licht haben (tantum relucent, non lucent). Wegen ihres Ursprungs aus der Luft üben die Gestirne einen durch die Luft vermittelten

geheimnißvollen Einfluß auf Körper und Geist des Menschen aus, ähnlich dem auch von Kräutern, Steinen ꝛc. ausgehenden magischen Einflusse. Beeinträchtigung der Willensfreiheit aber, wie die Astrologen sie behaupten, ist in diesem Einflusse der Sterne auf den Menschen nicht mit eingeschlossen (Annotatt. col. 35—37; De sacram. I, 15).

Die Thierschöpfung der beiden letzten Schöpfungstage dient der Ausschmückung der Erdenwelt, gleichwie die Gestirnschöpfung den Ornat der himmlischen Welt begründete. Hugo gefällt sich hier in der naiv moralisirenden Classification, wonach 1. zahme Thiere oder Vieh (jumenta), 2. Gewürm oder Kriechthiere (— und zwar diese eingetheilt in reptilia trahentia oder Würmer, r. serpentia oder Schlangen, und r. repentia oder Eidechsen, Frösche, Stellionen ꝛc.) und 3. wilde Thiere oder Bestien unterschieden werden; die letzteren seien wieder dreifach einzutheilen, je nachdem sie mit den Klauen, oder mit den Zähnen, oder überhaupt mittelst bestialischer Wuth (wie der Wolf ꝛc.) angreifen und verletzen. Die moralische Bedeutsamkeit dieser Landthiere für den Menschen ist im Allgemeinen nur eine negative. Direct vorbildlich für unsre Gesinnung und Handlungsweise sind die Wasser- und die Luftthiere, jene als Typen der materieller gesinnten Weltkinder, diese als Typen der „vermöge göttlicher Gnadengabe zum himmlischen Vaterlande sich Erhebenden“ (De sacr. I, 27; vgl. Annot. c. 37).

Zwischen die niedere Creaturenwelt und die Menschenschöpfung schiebt das Werk von den Glaubenssacramenten längere Betrachtungen über die Trinität und ihre Abspiegelung in den Geschöpfen ein, nemlich über des Vaters Allmacht, die vorzugsweise in der unendlichen Größe (immensitas) der Dinge, über des Sohnes Weisheit, die in der Schönheit, und des Geistes Güte, die in der Nützlichkeit oder Zweckmäßigkeit der Dinge speciell abgespiegelt seien (II, 12 ff.); ferner über Gottes ewigen und einheitlichen Heilswillen (IV), sowie über die Schöpfung der Engel (V). Erst Thl. VI u. VII des großen Werkes sind der Schöpfungs-, Paradieses- und Sündenfalls-

geschichte des Menschen gewidmet, bei welcher die Annotationen kürzer, doch mit wesentlich übereinstimmenden Resultaten verweilen. Hugo grübelt mit besondrem Interesse über dem Unterschiede zwischen Ebenbild und Aehnlichkeit Gottes, die er in der Hauptsache so distinguirt, daß er das göttliche Ebenbild in die Erkenntniß der Wahrheit (recognitio veritatis), die Gottähnlichkeit aber in das liebende Streben nach Einigung mit Gott (die dilectio unitatis) setzt. Vielerlei grübelnde Deutungsversuche bringt er ferner bei der Bildung Eva's aus Adams Rippe. Die emporsteigende und alles Land feuchtende „Quelle" (Gen. 2, 6, Vulg.) bestimmt er näher als den Abgrund oder „Urgrund (matrix) aller Gewässer, woraus alle Quellen und Flüsse entspringen"; später identificirt er sie mit dem in vier Flüsse sich theilenden Paradiesesstrome. Bezüglich des Paradieses haben einige Spätere ihm irrthümlicherweise die vielmehr ausdrücklich von ihm bestrittne Meinung zugeschrieben, als denke er dasselbe über die ganze Erde der vorsintfluthlichen Zeit ausgedehnt. Als eingeschränkte hochgelegene Oertlichkeit nach Osten zu beschreibt er das Paradies nicht nur in den Annotationen und dem Werk von den Sacramenten (VI, 30 ff.), sondern auch in dem kurzen Berichte über die Menschenschöpfung, den er im 3. Tractate seines Sentenzenwerks (Summa sententiarum III, c. 4) bietet.[50])

Einen bemerkenswerthen Versuch zur Zusammenfassung dessen, was die Rupertsche, und dessen was Hugo's mystische Hexaëmerondeutung Neues und Eigenthümliches darboten, machte ein Zeitgenosse Beider, der Erzbischof Hugo von Rouen, von dem wir sonst noch einige ketzerbestreitende Schriften (wider die Secte der Henricianer und wider den gascognischen Schwärmer Eudo da Stella, um 1148) sowie einen fragmentarischen Tractat über Gen. 1, 1 u. 2 zur Erweisung der christlichen Lehre von der Schöpfung aus Nichts haben. Er stellt in B. II seiner „Theologischen Quästionen" oder „Dialoge" den siebentägigen Schöpfungsproceß als eine Bethätigung der siebenfältigen Gnade des göttlichen Geistes (nach Jes. 11, 2, Vulg.) dar. Dieß jedoch nicht so, wie Rupert,

der die Ordnung jener sieben Prädikate des Geistes umkehrte, sondern in unmittelbarem Anschluß an die jesajanische Reihenfolge, indem er zugleich das Wesentliche jener mystischen Moralisationen Hugo's einflicht. Im Geiste der Weisheit scheidet Gott Licht und Finsterniß, d. i. Engel- und Dämonenwelt; im Geiste des Verstands richtet er zwischen oberen und unteren Wassern das Firmament auf, d. i. den festen und erleuchtenden Grund der h. Schrift für die durch die Sünde von ihm geschiedne Menschheit; im Geiste des Raths scheidet er das pflanzen- und fruchttragende Land, d. h. die Gesammtheit der in Tugend und guten Werken sich heiligenden Menschen, von den Gewässern der sündigen Welt ab; im Geiste der Stärke schafft er Kirchenlichter mit ihrer hell erstrahlenden, zuweilen freilich (bei Kämpfen mit den Häretikern) auch wohl theilweise verdunkelten Lehre der Wahrheit; im Geiste der Erkenntniß schafft er Fische und Vögel, d. h. Vorbilder der im Weltleben sich unbefleckt erhaltenden, und der in Armuth und Contemplation dem Herrn auf dem Himmelswege nachwandelnden mönchischen Frommen; im Geiste der Frömmigkeit (vgl. oben, S. 394) schafft er Vieh und Menschen, jenes als Vorbild der unerlösten Menschenkinder, diesen als Vorbild des Erlösers; im Geiste der Gottesfurcht endlich ruht er aus von allen seinen Werken, uns zum Vorbilde, die wir von unsren Werken in Ihm, der ewigen Ruhe, ausruhen sollen. — Diese mystischen sieben Gnadenoffenbarungen des Geistes bezeichnet Hugo als „die 7 Siegel, womit das Buch der Genesis in seinem Eingange früher verschlossen gewesen sei und die erst das Lamm Gottes uns zum Heile eröffnet habe". Weiterhin bekennt er sich auch zu Augustins spiritueller Deutung der 7 Tage als verschiedner Erkenntniß- oder Wahrnehmungsweisen in Bezug auf das Schöpfungswerk. „Daß man jenen Tag siebenmal wiederkehren sieht, — — bedeutet eine Unterscheidung nicht nach dem Wechsel der Zeiten, sondern nach der Ordnung des Erkennens, nicht nach körperlicher Umgrenzung, sondern nach geistlicher Betrachtung". Schwerlich indessen hat er mit dieser Umsetzung der Tage in bloße

Momente der Anschauung oder Erkenntniß die objective geschichtliche Geltung der sechs Schöpfungstage der Genesis beseitigen gewollt. Vielmehr wird er da, wo es sich um Gewinnung des literalen oder historischen Sinnes der Schöpfungsurkunde handelte, von seinen die Realität der Tage als wirklicher Zeiten festhaltenden Gewährsmännern Rupert und Hugo schwerlich dissentirt haben.[51])

Anders schon steht es mit zweien anderen Vertretern der mystischen Genesis-Auslegung aus ebenderselben Zeit. Abt Ernald von Bonävallis in der Diöcese Chartres (Ernald oder auch Arnold v. Chartres, † 1164) bietet in seiner Abhandlung „Von den Werken der sechs Tage" eine vielfach an Hugo v. Rouen sich anlehnende, doch in spielender Ueberschwenglichkeit ihn noch überbietende mystisch-allegorische Hexaëmerondeutung. Das Historische wird hier ganz und gar verflüchtigt; die sechs Tage sind nichts Reales, sondern: „an Einem Tage und mit Einem Male (uno die et semel) ist die Schöpfung erfolgt" (zu Gen. 2, 1). Daß schon vor der Sonne ein welterleuchtendes Licht existirt haben solle, wird als eine ganz und gar unvollziehbare, physisch unmögliche Annahme behandelt; Augustins, Beda's, Hugo's u. AA. Speculationen betreffs des Urlichts sind für den Verf. so gut wie nicht vorhanden. Auch das Paradies wird einseitig mystisch gedeutet, ohne Versuche zu etwaiger Vorstelligmachung seiner geographischen Lage. Die vier Flüsse werden gleich den vier Grundtugenden gesetzt; doch wird jenes unsinnigste Extrem des Allegorisirens, wonach die Schlange = Wollust, das Weib = Sinnlichkeit, der Mann = Geist oder Nus sein würde, vorsichtigerweise vermieden. In einigen Ausmalungen biblischer Momente oder bekannter naturphilosophischer Gesichtspuncte läßt der Schriftsteller seine Phantasie aufs Ueppigste walten; so da, wo er vom Menschen als Mikrokosmos handelt und zeigt, wie derselbe „die ganze Welt, Himmel und Erde, das Sichtbare unter sich und das Unsichtbare über sich abbilde", wie er „in seines Geistes engen Behälter die Saamen des Alls beschließe", wie er „im Kindesalter grüne wie's Gras, in der Jugend blühe wie der Baum, im reifen

Alter Frucht bringe, im hohen Alter einherkrieche, in der Lehrzeit geweidet werde wie grasendes Vieh, im Stand des Gehorchens diene wie das Lastthier, beim Aufschwung gen oben zur himmlischen Heimath fliege wie der Vogel" rc. Aehnlich bei Schilderung der Reize des Paradieses, und wiederum bei Veranschaulichung der traurigen Folgen des Falles im Leben der aus Eden Vertriebnen. „Da gebären Eva's Töchter mit Schmerzen; die Schwangerschaften häufen sich in Folge der wachsenden Ueppigkeit; und weil die Sünde in ihrer verabscheuenswerthen Schandbarkeit nicht erkannt wird, wird sie um so bittrer in der Strafe empfunden! Wenn dann des Mutterleibes innere Bande unter schmerzlichen Wehen reißen und die Leibesfrucht schreit, dann erreicht das Elend erst seine rechte Höhe, dieweil der Wehemütter zitternde Hände das noch an der Schnur hangende Kindlein ergreifen" rc. Und nicht bloß Eva hatte derartiges Schweres zu leiden; auch Adam „glich, als er nackten Leibes, mit Thierfellen bedeckt, von den Furien der Reue und Scham gepeinigt, aus dem Paradiese floh, einer wilden Bestie; er stellte in seines Leibes Aussehen äußerlich dar, was er innerlich und sittlich geworden war, ein Thier" rc. rc. — Der Einfluß hieronymianischer Schriften ist hier kaum zu verkennen; neben Ambrosius, dessen überschwengliche Paradieses-Exegese ihm mehrfach zum Muster gedient hat, scheint dieser derb-realistische Natur- und Sittenmaler sich besonders an der Streitschrift des Stridonensers wider Helvidius und an seiner Epistel an die Eustochium gebildet zu haben.[52])

Auch Abälards „Auslegung des Hexaëmeron" gehört hieher, und zwar nicht bloß weil auch sie die augustinisch-erigenasche Verflüchtigung des Zeitbegriffs der Tage erneuert und den Unterschied der sechs Tage auf einen Unterschied von sechs Werken zu reduciren sucht (— der „erste Tag" bedeutet nicht einen ersten Zeitraum, eine prima mora temporis, sondern eine „erste Operation"; der Abend bedeutet allemal einen neuen Entschluß des Schöpfers, der Morgen dessen Ausführung —), sondern überhaupt wegen ihres vorwaltend mystisch-ascetischen, besonders im Puncte der moralisch-

erbaulichen Behandlung des Thierschöpfungsberichts an Hugo von St. Victor erinnernden Charakters.[53]) Abälard gibt sich nemlich in diesem Werke keineswegs als den kühnen skeptischen Dialectiker mit stark heterodoxen Neigungen, als der er in fast allen seinen übrigen Schriften erscheint. Vielmehr scheint dieser auf Bitten und zum Besten der unter seiner Heloise im Kloster Paraklet lebenden Nonnen abgefaßte Commentar erst der Zeit seiner Wiederaussöhnung mit der Kirche anzugehören; wie er denn erst nach 1140 in Clugny oder in St. Marcel geschrieben zu sein scheint.

Gleich Hugo schließt Abälard sich vielfach an Beda's Auffassungen an, doch nicht ohne eine gewisse Selbständigkeit zu wahren. Der Geist Gottes über den Wassern ist ihm ein Wind, doch aber auch Typus der Taufgnade; seine bekannte Heterodoxie in der Lehre vom h. Geiste erscheint in dem, was er über Gen. 1, 2 bemerkt, jedenfalls nur leise angedeutet, gleichwie sie auch sonst nicht bemerklich hervortritt. Das vom Geiste brütend überschwebte Urchaos der vier Elemente vergleicht er einem Ei mit seinen vier natürlichen Bestandtheilen: dem Dotter (= Erde), dem Eiweiß (= Wasser), dem Gewebe oder der Eihaut (= Luft) und der Schaale (= Luftkreis, Firmament). Die Beda'sche Fassung der oberhimmlischen Wasser als Eis- oder Krystallmassen will er nicht geradezu verworfen wissen, erwärmt sich jedoch auch nicht für sie. — Zur Hervorbringung der Pflanzen habe es noch keiner Sonne bedurft, sondern nur des göttlichen Willens, sowie der frischen Jugendkraft und großen Feuchtigkeit der Erde. Die Planeten mit Plato und Augustin als belebte Wesen, ja als „Götter" oder „Lenker der Welt" (dii — mundi rectores) zu fassen, sei vielleicht zulässig; doch habe man sich vor astrologischem Aberglauben an ihre Kräfte und Einflüsse zu hüten. Wer aus ihnen die Zukunft vorherzusagen sich anmaaßt, „ist nicht sowohl für einen astronomicus als für einen diabolicus zu halten". — Fische und Vögel, weil beide aus dem Wasser entstanden, seien minder geile Thiere als die Vierfüßer, weßhalb die Ordensregel des h. Benedict mit Recht den Genuß bloß

der letzteren verbiete. Manche Wasservögel hätten keine zum Gehen taugliche Füße, sondern nur solche die sie wie Floßfedern zum Schwimmen gebrauchten. Manche der luftbewohnenden Vögel seien von ungeheurer Größe, denn die Luft vermöge „ungeheuer große Leiber“ sowohl von Vögeln als auch von Drachen zu tragen. Des Phönix als wunderbaren Typus der Auferstehung gedenkt er zu zweien Malen. — Ein besondrer göttlicher Segensspruch über die Vierfüßer fand am sechsten Schöpfungstage nicht statt, weil damals die Schlange sich noch unter diesen Geschöpfen befand.

Eigenthümlich kühn und spitzfindig ist Abälards Betrachtung über das gottbildliche Erschaffensein des Menschen. Das doppelte „zum Bilde“ und „zur Aehnlichkeit Gottes“ gehe lediglich auf den Mann; aufs Weib beziehe sich nur der zweite Ausdruck: „zur Aehnlichkeit“; eine eigentliche Gottebenbildlichkeit könne dem Weibe nicht zugestanden werden! Wie sich hierin wohl der Einfluß aristotelischer Speculation bemerklich macht, so tritt in dem, was er von der ursprünglich sterblichen Erschaffung Beider, Adams und Eva's sagt, seine bekannte pelagianische Häresie, wegen deren ihn der h. Bernhard so scharf angegriffen hatte, hervor; erst durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes, meint er, würden sie unsterblich geworden sein. — Als die Frucht des Erkenntnißbaums, welche die Menschen zu Falle brachte, denkt er sich, im Hinblick auf Ezech. 18, 2 ff., die Weintraube, die ja auch zur Wollust zu reizen und das geschlechtliche Leben zu erregen vorzugsweise geeignet war. — Mit Augustin (Civ. D. XX, 26) ist er eine mehrjährige Dauer des Aufenthalts der Stammeltern im Paradiese vor ihrem Falle anzunehmen geneigt. — In seiner moralischen Ausdeutung der Einzelheiten des Schöpfungsberichts berührt er sich, wie schon gesagt, vorzugsweise mit Hugo von St. Victor; die weiterhin angereihte allegorisch-typische Deutung der sechs Tage auf die sechs Weltalter erscheint der Isidor-Bedaschen nachgebildet. Das sonst hie und da bei ihm hervortretende Streben, neben dem kirchlich Ueberlieferten

auch Originales und Selbständiges zu bieten, ist in diesen mystisch-erbaulichen Schlußpartieen des Commentars am meisten zu vermissen.

---

4. Dogmatisch-scholastische und historisch-scholastische Kosmogonieen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. — Petr. Lombardus. Petr. Comestor.

Abälard bildet als Hexaëmeron-Erklärer den Uebergang von der bisher betrachteten Gruppe mystischer Kosmogonien zu den überwiegend scholastisch gearteten, d. h. logisch schematisirenden und mehr einem verstandesmäßigen als dem erbaulichen Interesse dienenden, deren lange Reihe der Sentenzenmeister Peter der Lombarde eröffnet. Wollte man das Abälard'sche Werk um der verhältnißmäßig nicht zahlreichen Berührungspuncte mit der sonstigen aristotelisch-scholastischen Haltung seines Verfassers willen, die es bietet, bereits ganz von jener mystischen Gruppe trennen, so würde ihm immerhin ein Hauptmerkmal der scholastisch-kosmogonischen Speculation, wie sie seit dem Lombarden zur Herrschaft gelangt, noch mangeln: das nur reproductive Verhalten zur kirchlichen Tradition, die streng orthodoxe Haltung, das fast gänzliche Ausgeschlossenbleiben freierer subjectiver Regungen. Was Abälard, trotz wiederholter Condemnationen von kirchlicher Seite auf philosophischem Gebiete geworden, der Begründer einer ganz neuen Richtung und Denkweise, der aristotelisch-realistischen, die von ihm an die platonisch-realistische überall verdrängt, — etwas Aehnliches hätte er als Genesiserklärer nimmermehr zu werden vermocht. Seine Arbeit erscheint dazu weder original und bedeutend genug, noch hinreichend frei von derartigen subjectivistischen Anwandlungen und willkürlichen Einfällen, die nun einmal bei der kirchlichen Mit- und Nachwelt kein Gefallen finden konnten.

Einflußlos wie dieser kosmogonische Versuch des Peripateticus Palatinus, sind auch die mehrerer seiner Zeitgenossen geblieben, die zu jener merkwürdigen Gruppe christlicher Platoniker gehören, von welchen oben (A, 5) die Rede war. Wir gedenken derselben hier nur beiläufig, weil sich ein tieferes Eingreifen der in ihnen ausgesprochnen Ansichten in die weitere Entwicklung des kirchlichen Schöpfungsdogmas auf keine Weise nachweisen läßt. Die mit seltsamen mythologischen Zuthaten verbrämten Phantasien Bernhards von Chartres über den „Megakosmos und Mikrokosmos“ werden unten in dem Abschnitte über die poetischen Bearbeitungen des Hexaëmeron ihre Stelle finden, wohin sie ihrem Inhalte wie auch ihrer halb dichterischen Form wegen überwiegend gehören. In der nicht mehr vorhandnen „Großen Naturphilosophie“ des Wilhelm von Conches befand sich eine an kühnen Heterodoxieen und zum Theil ganz heidnisch-platonisch klingenden Sätzen reiche Darstellung des makro- und mikrokosmischen Schöpfungsprocesses, die in verkürzter Gestalt auch in seinem Auszuge daraus, der noch erhaltenen „kleineren Philosophie“ oder dem dialogischen Dragmaticon philosophiae, enthalten ist. Der Anklänge an Abälards Commentar sind darin mehrere wahrzunehmen; z. B. nimmt die Schilderung des Schöpfungsherganges auch hier ihren Ausgang von einem Vergleiche der noch unentfalteten vier Elemente des Chaos mit Dotter, Eiweiß, Gewebe und Schaale des Ei's. Deßgleichen wird auch hier, nur bestimmter als bei Abälard, die Beda'sche Auffassung der oberhimmlischen Wasser als einer Krystallmasse abgelehnt und die Natur der Gestirne als eine feurig-bewegliche, fast thierartig belebte dargestellt. Eigenthümlich aber ist die Art, wie Wilhelm v. Conches durch den erwärmenden Einfluß der Gestirne das thierische Leben in den Gewässern und dann auf der Erde sich entwickeln läßt. Aus dem von oben erwärmten und verdichteten Wasser entstehen die verschiednen Geschlechter der Fische und Vögel, von welchen diejenigen, in welchen die unteren Elemente vorwiegen, im Wasser verbleiben, die dagegen, in welchen die oberen Elementarkräfte mächtiger sind,

sich in die Lüfte erheben. Aehnlich gehts bei der Entwicklung des Landthierlebens aus der von Wasser und Wärme durchdrungenen Erde: wo hier das feurige Element überwiegt, entstehen cholerische Thierarten wie z. B. der Löwe, wo das wässerige, da phlegmatische Arten wie das Schwein ꝛc., wo das erdhafte Element, da melancholische Arten wie Rind, Esel ꝛc. Wo die Mischung eine völlig gleichmäßige war, da fand sich die geeignete Masse für die Bildung des Menschen, der im Gegensatze zur Vielfältigkeit der mehr ungleichmäßig gearteten Thiergeschlechter in einer Einzahl ins Dasein trat. Jedoch folgte der Bildung des Mannes, die aus der vollkommensten und günstigst temperirten Mischung der Elemente stattfand, die des Weibes, und zwar aus einer minder vollkommnen und kälteren Mischung, erst später nach; denn „auch die wärmste Frau ist immer doch noch kälter als der am wenigsten warm temperirte Mann" (Calidissima mulier frigidior frigidissimo viro"). Diese bedenklich naturalisirende Theorie vom Ursprung des Weibes aus anders gemischter Materie als die des Mannes, welche Wilhelm in seinem größeren Werke vorgetragen hatte, sah er sich später wegen der Anklagen, welche Abt Wilhelm von Thierry deßhalb wider ihn erhob, zurückzunehmen und mit einfacher Annahme des biblischen Berichts vom Hervorgehen Eva's aus der Seite Adams zu vertauschen genöthigt. Eine gewisse Berührung mit Abälardschen Anschauungen darf wohl auch auf diesem Puncte gefunden werden. — Den platonisirenden Standpunkt Bernhards v. Chartres und Wilhelms v. Conches theilt mehr oder weniger auch Johannes Saresberiensis, nur daß sich bei ihm kein specielleres Eingehen auf den Schöpfungsmodus findet. Ueber die allgemeineren Grundlagen der Creationslehre bieten seine Schriften manchen sinnig schönen Ausspruch dar; so darüber, daß Gott zuerst in seinem Sohne die ewige Idealwelt, dann nach deren Bilde aus freier Güte, um Alles sich ähnlich zu machen, das sichtbare Weltganze schaffe; deßgleichen über den gottbildlichen mikrokosmischen Menschen, der „in seinem Inneren gleichsam ein Buch führe über alles Erkennbare und

zu erkennen Nothwendige, worin der sichtbaren Creaturen Art und Wesen zusammt den herrlichen Wundern der schaffenden Gottheit eingezeichnet stehen."[54])

Grundlegend für die während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters constant herrschende kosmogonische Tradition konnte erst die Arbeit eines Mannes wie Peter der Lombarde († 1164) werden, der auf festem kirchlichem Traditionsgrunde fußend das eigne subjective Meinen möglichst zurückdrängte und den dialektischen Operationen, insbesondre der Kunst des Entwickelns der Gründe für und wider, wie er sie bei seinem Lehrmeister Abälard erlernt, eine lediglich formale Rolle im Ganzen, seiner Darstellung zuzuweisen verstand. Sein Sentenzenwerk faßt die Lehrmeinungen der vorzugsweise angesehenen abendländischen Väter in möglichst treu reproducirender, fast farblos objectiver, die eigne Ueberzeugung den Autoritäten der Kirche gänzlich unterordnender Weise zusammen. Ganz besonders ist es auch seine Erörterung des Schöpfungsdogmas in Dist. 12—18 des zweiten Buches, welche diesen streng reproductiven Charakter trägt. Augustin, Beda, Alcuin und Hugo v. St. Victor sind die Autoritäten, auf die er sich vorzugsweise stützt und aus deren Lehren er sich die Concordanz bildet, die er als mit der prüfenden Vernunft in allseitigem Einklang befindliches Dogma der Kirche vorträgt. Er geht dabei aus von Alcuins Unterscheidung der vier Operationsweisen Gottes (s. oben K. 2), sowie von Hugos Unterscheidung bloßer Distinctionswerke (wie Licht und Finsterniß, obere und untere Wasser, Wasser und Land) und ornamentaler Werke (Gestirne, Wasser-, Luft- und Landthiere). Die Realität der sechs Tage als wirklicher Zeiträume erkennt er mit der Mehrheit der Väter an, bespricht übrigens auch Augustins Simultanschöpfungsdogma respectvoll, als eine Meinung, für die manche Gründe vorgebracht werden könnten (Dist. 15, 5). Augustins Versuch, das Licht Gen. 1, 3 sowohl auf die Engelwelt, als zugleich auch auf ein sinnliches sichtbares Urlicht zu deuten, wird von ihm herübergenommen, doch mit überwiegender Neigung zur

materiellen Deutung; wie er denn die Rolle, welche das Licht während der drei ersten Tage als Stellvertreterin der Sonne gespielt habe, ganz so wie Beda und Hugo anerkennt (Dist. 13, 2 ss.). In ähnlicher Weise entwickelt er mit emphatischer Kürze den orthodoxen Lehrconsensus der Väter betreffs solcher Punkte wie die oberhimmlischen Wasser (wo ihm Beda's Eistheorie besser zuzusagen scheint, als Hugo's Annahme einer bloßen Dunst- oder Dampfgestalt der Wasser, Dist. 14, 1), die Gestirne und ihre Bedeutung als Zeiteintheiler, Wetterzeichen ꝛc., die Fisch- und Vogelerschaffung, die Frage wegen des Ursprungs der giftigen und schädlichen Thiere („Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia“, Dist. 15, 3), deßgleichen die wegen der kleinen urzeugungsweise aus Krankheitsstoffen, Leichen ꝛc. entstehenden Thierlein, deren wenigstens potentielle Miterschaffung mit den Thieren des sechsten Tags er im Anschlusse an Augustin lehrt (Dist. 15, 4); endlich die Hauptpunkte der Menschenschöpfungs- und Paradieseslehre, wo wieder theils Beda, theils Hugo, theils beide combinirt seine Gewährsmänner sind. Das letztere ist z. B. beim Paradiese der Fall, das er sowohl sinnlich-örtlich, als auch geistlich-typisch gedeutet wissen will (Dist. 17, 5), wo er übrigens auch einzelnes Mystische aus Augustin u. aa. Aelteren einmischt, z. B. die typische Deutung von Adams Schlaf vor der Bildung Eva's aus seiner Seite auf Christum, den am Kreuze Zerstochnen, und die aus seiner Seite gezeugte Kirche (Dist. 18, 3. 4).

Die lapidarstilartige Kürze der Mehrzahl dieser Erörterungen, die dabei doch meist musterhaft klar und präcis gehalten waren, bot Anknüpfungspunkte für alle möglichen eingehenderen Betrachtungen über die betr. Materien, und machte ebendamit das Ganze als ein handliches Textbuch den nachfolgenden orthodoxen Lehrern nur um so wichtiger und unentbehrlicher. Kein andrer scholastischer Dogmatiker der Mitte und der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts hat auch nur von fernher den weithin strahlenden Ruhm und den nachhaltigen Einfluß erlangt, wie der Lombarde, weder Robert

Pullus, dessen Summa sein Sentenzenwerk an origineller Auffassung der kirchlichen Dogmen doch entschieden übertrifft, noch Gilbert de la Porree, der ihm in Hinsicht auf dialectische Gewandtheit überlegen erscheint, noch Alanus ab Insulis, bei dem ein beträchtlich größerer Reichthum positiven Wissens, insbesondere auf dogmengeschichtlichem und häreseologischem Gebiete zu finden ist. Zu der Meisterschaft als Compendienschreiber, die er in seinem Werke auf so glückliche Weise bethätigt hatte, kam noch die offizielle kirchliche Sanction hinzu, welche das 4. ökumenische Lateranconcil unter Innocenz IV. (1215) dem Lombarden mit Bezug auf die Angriffe, welche Abt Joachim wider seine Darstellung der Lehre von der Dreieinigkeit gerichtet hatte, ertheilte. Auch klingt aus dem kurzen Bekenntniß des katholischen Glaubens, das den Canones dieses Concils voransteht, ein Theil der Formeln hervor, in welche der Lombarde die Hauptsätze des kirchlichen Trinitäts- und Schöpfungsglaubens gefaßt hatte. Betreffs der Welt- und Menschenschöpfung wird hier, in deutlicher Anlehnung an Sent. l. II, dist. 1. 12. 16, bekannt „Ein Princip aller Dinge, der Schöpfer aller unsichtbaren und sichtbaren, aller geistigen und körperlichen Wesen, der durch seine allmächtige Kraft von Anfang der Zeit an beiderlei Creatur zumal aus Nichts geschaffen hat: die geistige und die körperliche, nemlich die engelische und die sinnenweltliche (mundanam), und sodann die menschliche, als aus Geist und Körper gemeinschaftlich gebildete.“[55])

Nur Ein theologischer Zeitgenosse und Geistesverwandter des Lombarden hat, wie im Allgemeinen, so auch speciell auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete, einen ähnlichen weitgreifenden und nachhaltigen Einfluß erlangt. Es ist der Compendienschreiber der populären scholastischen Geschichtstradition, Petrus Comestor, der Historien-Meister (magister historiarum), wie man ihn neben dem Lombarden als dem Sentenzen-Meister treffend genannt hat. Die spätere Sage hat diesen in den Jahren 1164—1179 als Kanzler der Kirche zu Paris (früher als Capitelsdekan zu Troyes in der Champagne) wirkenden Schriftsteller, dessen Beiname Comestor „der

Esser" (le Mangeur) nicht gerade ascetische Neigungen anzudeuten scheint, als einen Bruder Petrus des Lombarden dargestellt, und dieß angebliche Brüderpaar durch Hinzufügung noch eines dritten berühmten Compendienschreibers derselben Zeit, des Kirchenrechtslehrers Johannes Gratianus zu Bologna, zu einem stattlichen Kleeblatt erweitert. Jedenfalls darf von einer geistlichen Brüderschaft der Drei geredet werden, sofern das Glück, das sie mit ihren Lehrbüchern auf Jahrhunderte hin gemacht, sowie eine gewisse Gleichartigkeit derselben in der That eine Art von Geistesverwandtschaft zwischen ihnen begründet. Die „scholastische Historie" (histoire escolastre) Comestors mag als wissenschaftliche Leistung hinter dem Decretum Gratians gleicherweise wie hinter den Sentenzen des Lombarden zurückstehen: weithin gefeiert und vielfach abgeschrieben, seit Ende des 15. Jahrhunderts auch häufig gedruckt worden ist sie gleich diesen ihren um weniges älteren Seitenstücken, und zwar nicht bloß in ihrem französischen Heimathlande, sondern überhaupt im ganzen christlichen Abendlande, namentlich auch in Deutschland, wo ihr Einfluß auf zahlreiche prosaische oder poetische Geschichtsbibeln in lateinischer wie mittelhochdeutscher und mittelniederdeutscher Sprache nachgewiesen werden kann.[56])

Das dem Erzbischof Wilhelm von Sens gewidmete Werk beginnt mit einer verhältnißmäßig ausführlichen Reproduction des mosaischen Schöpfungs- und Sündenfallsberichtes. Zu den kürzeren schöpfungsgeschichtlichen Skizzen, womit frühere abendländische Weltchronikenschreiber, wie z. B. Frechulf von Lisieux (um 830), Ado von Vienne († 874), Honorius von Autun in B. III seiner „Imago Mundi" ꝛc., ihre Arbeiten, nach des Josephus, Jul. Africanus, Sulpicius Severus u. AA. Vorgang, eröffnet hatten, verhält sich diese den biblischen Bericht förmlich commentirende Ausführung des Comestor ungefähr so, wie die entsprechenden Abschnitte bei Zonaras oder Glykas zu denen ihrer älteren byzantinischen Vorgänger; doch wird sie, was umständliche Breite betrifft, durch Glykas bedeutend übertroffen. Die Vorliebe des Verfassers für

spielende Versinnbildlichungen und Zahlenschematismen, namentlich für Spielereien mit der Dreizahl, tritt gleich im Eingange des Werks auf charakteristische Weise hervor. Zu jedem Kaiserpalaste, hebt er an, gehören drei Haupträume (mansiones): ein Consistorium oder Auditorium zum Rechtsprechen, eine Speisehalle, und ein Schlafzimmer (thalamus), worin er ruht. So ist in Gottes, des höchsten Imperators, Behausung das Consistorium die ganze Welt, das Cönaculum die Hl. Schrift, der Thalamus die Seele des Gerechten. Die Schrift, als das Cönaculum, aus welchem Gott die ganze Menschheit speist, besteht aus dreien Theilen: der Historie als dem Fundament, der Allegorie als dem Mauerwerke und der Tropologie als dem Dache. Die das Fundament bildende Historie ist auch wieder eine dreifache, sofern sie entweder annalistisch nach Jahren, oder kalendarisch nach Monaten, oder ephemeridisch (als „hist. effimera") nach Tagen Bericht von dem Geschehenen erstattet. Sie beginnt mit der Schöpfungsgeschichte als einem solchen Tages-Berichte, einer Chronik der ersten Tage der Welt. Die von Gott erschaffne Welt kann aber dreifach verstanden werden; vom obersten Himmel oder Empyreum, von der ganzen sichtbaren Welt, und von der Welt unterm Monde oder der Erdenwelt. Im Eingangsverse der Genesis begreift das Wort Welt diese drei Bedeutungen zumal in sich; dagegen bleibt ein vierter Sinn, wonach Welt s. v. a. den mikrokosmischen Menschen bedeuten kann, an jener Stelle ausgeschlossen.

Drei philosophische Irrthümer weist der Satz: „Gott schuf Himmel und Erde" zurück: den platonischen, den aristotelischen und den epikurischen. Dreierlei begreifen überhaupt die Werke der Schöpfung in sich: Werke der creatio (1. Tag), der dispositio oder distinctio (2. u. 3. Tag) und des ornatus (4.—6. Tag). — Das Urlicht umkreiste während der drei ersten Tage als dämmerlichtartig schimmernde Wolke (claritate tenui, ut fieri solet diluculo) die Erde ganz so, wie später die Sonne. Das Firmament bildete Gott „aus gefrorenen Wassern, gleich einem Krystall; dieses die

untere Welt wie eine Eierschale ringsumgebende, seit dem 4. Tage mit Gestirnen geschmückte Firmament trägt die oberen Wasser, die entweder auch eisartig hart, oder gleich einem Nebel dunstförmig zu denken sind. Daß am Schlusse des 2. Tagewerks das göttliche Segenswort: „Und Gott sah, daß es gut war", ausgelassen ist, erklärt sich nach einer nicht unwahrscheinlichen alten Ueberlieferung aus dem Umstande, daß während dieses Tages Lucifer, oder wie er vor seinem Falle hieß: Satanaël, geschaffen wurde. Obendrein sei die Zweizahl wegen ihres Abweichens von der Einheit eine böse (binarius numerus est infamis, quia primus ab unitate recedit).[57]) — Die am dritten Tage erschaffene Erde führt fünf Namen: arida, weil sie auftauchte oder erschien (quia apparuit), humus, weil sie noch feucht war, terra, weil sie mit der Thiere und Menschen Füße getreten wird (quia teritur pedibus animantium), solum, weil sie unter den vier Elementen das solide oder feste Element bildet, endlich tellus, weil sie der Menschen Bearbeitung erträgt (quia tolerat labores hominum). Daß die Welt im Monate März, da wo alle Gewächse sich im Stadium erster Samenzeugung befinden, geschaffen worden, ergibt sich aus dem: „Die Erde lasse aufgehen Gras und Kraut" ꝛc. — Was seit der Sonnenbildung am vierten Tage mit dem Urlichte geschah, ob es sich in wolken- oder dunstartige Materie wieder auflöste, oder ob es noch jetzt die Sonne beständig umgibt und umhüllt, oder ob es in den Sonnenkörper geradezu verwandelt ist, muß ungewiß bleiben. Jedenfalls war wegen des zu matten und dämmrigen Leuchtens jenes früheren Lichts die Bildung der helleren und wärmeren Sonne eine Nothwendigkeit. Uebrigens ist die Sonne achtmal größer als die Erde, und auch der Mond soll nach Einigen größer als diese sein.

Beim 5. Tagewerke wird die Schwierigkeit wegen des Wasserursprungs der Vögel glatt und bequem mit der Redensart erledigt: das Uebergehen des Wassers in die Luft durch Verdünnung (tenuando) sei ebenso leicht, wie das Uebergehen der Luft in Wasser mittelst

Verdichtung (spissando). — Beim 6. Tagewerke wird Hugo's Eintheilung der Kriechthiere in „ziehende, schleichende und kriechende" reproducirt; der Name der Bestien wird gleich vastiae gesetzt, also aufs Verwüsten zurückgeführt, derjenige des Viehes oder der jumenta aber von juvare „unterstützen, dem Menschen als Stütze (quasi juvamenta) dienen" hergeleitet. Der aus Leichen oder Feuchtigkeiten urzeugungsweise sich bildenden kleinen Thierlein gebe es sechserlei: solche die aus Ausdünstungen, solche die aus verderbten Säften, solche die aus Leichen, solche die aus faulem Holze, solche die aus faulenden Kräutern, und solche die aus faulenden Früchten entstünden. Dreier Gründe wegen sind die ursprünglich harmlos erschaffnen Thiere seit dem menschlichen Sündenfalle schädlich geworden: dem Menschen zur Strafe, zur Züchtigung oder Besserung, und zur Belehrung. Aus dreierlei Gesichtspunkten erhellt die höhere Würde des Menschen verglichen mit den niederen Geschöpfen: daraus daß er Gottes Bild ist, daraus daß Gott ihn überlegterweise (nach vorherigem Faciamus!) schuf, und daraus daß er zum Beherrscher der Thierwelt erschaffen wurde. Diese letztere soll ihm zu dreierlei dienen: zur Nahrung, zur Bekleidung, zur Hilfe bei seiner Arbeit. — Auch noch bei der Paradiesesbeschreibung und der Sintfluthgeschichte ergeht sich der scholastische Historiker in symbolischen Zahlenspielereien und etymologischen Künsteleien von der Art der hier hervorgehobnen. Der Fluß Phison trägt nach ihm seinen Namen entweder deßhalb, weil er eine ganze Schaar (phison = caterva!) von Flüssen, nemlich 10 an der Zahl, in sich aufnimmt, oder weil er sein Aussehen verändert (phison = mutatio oris); — und zwar thue er dieses letztere auf dreierlei Weise: der Farbe nach, sofern er bald hell bald dunkel sei; der Größe nach, sofern er hier schmal dort breit erscheine, und der Temperatur nach (in sensu), sofern er sich bald kalt, bald warm anfühle. Fünf Kammern hatte die Arche Noahs: unten zwei, eine Vorrathskammer und einen Abtritt (camera apotecaria und cam. stercoraria s. sentina), darüber aber drei, eine

für die wilden Thiere, eine für die zahmen Thiere und eine zwischen beiden gelegene für die Menschen und die Vögel, u. s. f.

Offenbar war Comestor u. a. auch bei jüdisch-rabbinischen Lehrmeistern in die Schule gegangen, hatte wenigstens einen Theil seiner Fündlein sich aus den trüben Quellen talmudischer oder judenchristlich-apokryphischer Schriften erborgt. Auch was er von zweien Töchtern Adams und Eva's zu erzählen weiß: der angeblich mit „Caym" (sic) gleichaltrigen Chalmana, und der 15 Jahre später zugleich mit Abel gebornen Delbora, deßgleichen von anderen Töchtern Adams, bis zu 30 an der Zahl, weist auf solche apokryphe Nachrichten hin. Seine Manier mag uns vielfach kindisch und albern erscheinen; jedenfalls hatte er die Bedürfnisse und Liebhabereien seiner Zeit begriffen. Wie beliebt und einflußreich sein Werk geworden zeigt der Umstand, daß kaum eine der späteren mittelalterlichen Weltchroniken, soweit sie bis auf Adam und die Schöpfung zurückgreifen, von seiner Darstellung unbeeinflußt geblieben ist. Beispielsweise gibt schon die älteste Prosadarstellung der Weltgeschichte in deutscher Sprache, die vor Kurzem von L. Weiland in trefflicher kritischer Ausgabe veröffentlichte „Sächsische Weltchronik" (entstanden gegen 1240, und verfaßt von einem nahen Verwandten Eicke's v. Repkow, des Autors des Sachsenspiegels) in der kurzen Skizze der Schöpfungs- und Patriarchengeschichte, womit sie anhebt, mehrere Berührungen mit der „scholastischen Historie" — deren Verfasser auch einmal ausdrücklich, als mester Peter Manducator citirt wird — zu erkennen; so weiß auch sie von 30 Töchtern Adams zu erzählen. In manchen charakteristischen Punkten weicht sie freilich von Comestor ab und folgt entweder der auch schon von diesem benutzten Imago mundi des Honorius, oder andren Vorgängern. So was Lucifers Erschaffung und Verstoßung aus dem Himmel betrifft, die nach ihr (sowie nach Honorius, der den Lucifer als „Sathaël primus archangelus" bezeichnet) noch innerhalb des ersten Tages fallen. Denn „nicht ene ganze stunde" blieb Lucifer in dem Chor der guten Engel, so ward er seiner Hoffart wegen von Gott mit seinem Ge-

folge zum Höllenabgrunde verstoßen, und behufs Ausfüllung des gelichteten Engelchores begann nun Gott sein sechstägiges Schöpfungswerk („Do got der engele kore vullen wolde, he begunde ses doge werken"). Den Inhalt der einzelnen Schöpfungstage, welche mit den deutschen Wochentagnamen (der erste als sûndach, der zweite als manendach ꝛc.) bezeichnet werden, gibt der Chronist mit naivster Kürze in strengem Anschlusse an den biblischen Text an. Die Erschaffung Adams, die Bildung Eva's aus seiner Rippe, den Sündenfall beider sowie ihre Austreibung aus dem Paradiese, vertheilt er in bekannter jüdisch-apokrypher Weise über die 1., die 3., die 6. und 9. Stunde des sechsten Tages oder des Freitags der Schöpfungswoche. Von dem Schöpfungssabbath sagt er sinnig und schön: „In deme sevenden dage, den we hetet sunnavent, rûwede got na sineme werke. Darmede betekende he uns de ewigen rowe unde vrowede, de we hebben sulen mit ime na desses lives wandelunge, of we se verdienet." [58])

---

5. Manichäische (katharische), arabische und jüdische Kosmogonien, nach ihren Beziehungen zur kirchlich-scholastischen.

Die auf das Schöpfungsdogma bezüglichen Untersuchungen der Scholastiker gewinnen seit dem 12. Jahrhundert dadurch an Breite und theilweise auch an Tiefe, daß außerchristliche Einflüsse mehrfacher Art, insbesondre vom religiösen Dualismus der Katharersecten sowie vom abstracten Monotheismus des Islam und des Judenthums her ergehende, zur christlich-kosmogonischen Ueberlieferung theils in Opposition theils in mehr oder minder freundliche Berührung treten.

Fast nur polemischer Art sind die seit dem Ende des 11. und dem Beginne des 12. Jahrhunderts, zunächst im Morgenlande

aus Anlaß des Umsichgreifens der Euchiten- und der Bogumilensecte, sich ergebenden Beziehungen zum kosmogonischen Vorstellungskreiße dieser manichaisirenden Parteien sowie ihrer abendländischen Nachfolger, der Katharer oder Albigenser. Gegenüber solchen Lehren, wie die durch Psellus von der thracischen Euchitensecte und durch Euthymius Zigadenus von deren geistesverwandter Nachfolgerin, der Bogumilensecte, berichteten (vgl. K. 1), vermochte sich die Kirche nur eben ablehnend und abwehrend zu verhalten. Satanaël, der ältere Sohn Gottes, schafft und regiert nach euchitischer Lehre diese niedere sinnliche Welt, gleichwie Christus, der jüngere Sohn, der himmlischen Geisterwelt vorgesetzt ist. Beide streiten beständig wider einander; auch der Himmelsfürst verfolgt den irdischen Bruder neidisch und feindselig durch Verhängung von Erdbeben, Hagelwetter, Seuchen ꝛc. und es fragt sich deßhalb sehr, wem man mehr zu dienen hat, ob diesem Himmelskönige Christus oder nicht vielmehr seinem ohnehin durch sein höheres Alter ehrwürdigen Bruder Satanaël. — Zu einem phantasievollen theogonisch-kosmogonischen Drama weiterentwickelt erscheint dieser manichäische Mythus von den ungleichen Brüdern in dem bogumilischen Dogma, wie die Panoplie des Euthymius es uns vorführt. Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht findet dabei statt, aber doch nur eine sehr freie und eklektisch-willkürliche. Der aus dem Himmel gestürzte Satanaël sieht sich auf der noch unsichtbaren, wüsten und ungeformten Erde. Er beruft seine Engel zusammen und sagt ihnen: „Weil Gott Himmel und Erde geschaffen, werde auch ich, als ein andrer Gott, einen zweiten Himmel und eine zweite Erde schaffen"! Er sprach daher: „Es werde eine Veste!" und es ward eine. Nachdem er diesen zweiten oder niederen Himmel geschmückt und die Wasser von der Erdoberfläche entfernt und an besondre Oerter gebannt hatte, schmückt er auch die Erde mit Pflanzen, Thieren ꝛc. und bereitet sie so sich und seinem Engelreiche zum angenehmen Wohnsitze. Dann versucht er aus mit Wasser vermischter Erde, also aus Schlamm, einen aufrechtstehenden Menschen zu bilden; allein statt denselben zu beleben

und zu begeisten, fließt die Feuchtigkeit bis zur großen Zehe des rechten Fußes der aufrecht hingestellten Gestalt hinab und fällt dort als gewundener Tropfe in Schlangengestalt auf den Boden. Satanael haucht nun der leblosen Figur etwas von seinem Odem ein; aber auch dieser sein Geisteshauch entweicht durch die rechte große Fußzehe, wird zur Schlange und kriecht davon. Seine Unfähigkeit, von sich aus ein lebendiges Geisteswesen hervorzubringen einsehend, läßt er jetzt durch einen Abgesandten den höchsten guten Gott bitten, seinen Geist zur Belebung seines Gebildes aus irdischer Materie zu senden. Er verspricht ihm dabei, der Mensch solle Beiden, Gotte und ihm, gemeinsam angehören und solle dazu dienen, die Lücken der durch den Fall gelichteten Engelwelt im Himmel auszufüllen. Gott geht auf diese Bitte ein; er belebt mit seinem göttlichen Odem zuerst den Mann, dann auch das Weib ꝛc. Jetzt bereut Satanaël sein Versprechen, sucht die Menschen ausschließlich für sich zu gewinnen, schlüpft daher in die Schlange, naht in solcher Verhüllung der Eva und begattet sich mit dieser, noch bevor Adam dieß gethan. So gebiert denn Eva unter Schmerzen vom schlangengestaltigen Satanael zuerst den Kain und dessen ihm gleichartige Schwester Kalomena, dann von Adam den Abel, welcher vom satanischen Kain sogleich getödtet wird, sowie andre Kinder. Nach langer Ausübung einer tyrannischen Herrschaft über das elende Menschengeschlecht verliert Satanaël durch den 5500 Jahre nach der Weltschöpfung aus Gott emanirten und durch Maria in Menschengestalt geborenen Logos seine Herrschaft sowie seine göttliche Würde, indem ihm das El aus seinem Namen entnommen und er zum bloßen Satan degradirt wird.[59]) — Den Grundzügen dieser manichäisch-dualistischen Schöpfungs- und Sündenfallslehre begegnet man auch bei den abendländischen Ausläufern oder Aequivalenten des Bogumilismus, den Katharern oder Albigensern, nur daß sie hier eifriger als bei jenen auch aus dem Neuen Testamente zu belegen und namentlich mittelst allegorischer Deutung gewisser Parabeln Christi, besonders der vom Knechte, der seinem Herrn 10000 Pfunde schuldete, sowie der vom

barmherzigen Samariter, zu stützen versucht werden. Satan soll jener schwer verschuldete Knecht sein, der dem Herrn, als Ersatz für die ihm abtrünnig gemachten zahlreichen Engel, Menschen in gleicher Zahl wie diese Engel zu schaffen verspricht und in Gemäßheit dessen das in Gen. 1, 2 ff. erzählte Schöpfungswerk bis zur Menschenschöpfung einschließlich vollbringt. Auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho, d. h. von der Himmelswelt zur irdischen Sinnenwelt fällt der von ihm geschaffene aber von Gott begeistete Mensch unter die Mörder, d. i. unter die ihn zur Sünde verlockenden bösen Geister. Priester und Levit, d. i. Melchisedek und Aaron gehen an ihm vorüber, ohne ihm zu helfen; erst der barmherzige Samariter Christus bringt Erlösung. Die Verlockung zur Sünde hatte Satan an der Spitze der Mörderschaar dadurch bewirkt, daß er aus des Menschen Rippe einen weiblichen Körper schuf, einen seiner (bösen) Engelgeister in denselben einschloß und durch dieses Weib jenen zu sinnlichen Gelüsten reizen und zu Fall bringen ließ rc. Jenachdem diese Speculationen auf dem Grunde absolut-dualistischer Weltansicht entwickelt wurden, wie bei der albanensischen Partei der Katharer, oder auf nur relativ-dualistischer, wie bei den Concorrensern und Bagnolensern, galt der die Elementarwelt und den Menschenleib schaffende Teufel für ein Gott gleichewiges unerschaffenes Grundwesen, oder (welche Anschauung wohl die verbreitetere war) für ein Geschöpf des höchsten Gottes. Das die Menschennatur beseelende geistige Princip hielten die Concorrenser für herrührend von einem von Satan in Adam hinein erschaffenen gefallenen Engel, die Bagnolenser aber für himmlischen Ursprungs, jedoch für schon vor der Bannung in irdische Leiblichkeit in Sünde verfallen.[60]) — Schwerlich haben diese Lehren einen directen Einfluß auf das kirchliche Schöpfungsdogma geübt. Wenn bei Honorius Augustodunensis, in Comestor's Historienbibel und den davon abhängigen späteren Darstellungen sich einzelne Anklänge daran finden, z. B. die Bezeichnung Lucifers als Satanaël (oder Sathael), oder die Erwähnung einer Schwester Kains Chalmana oder Kalomena,

so sind wohl eher gemeinsame apokryphische Quellen für beiderlei Traditionen, die kirchliche und die katharische, als eine Abhängigkeit der ersteren von der letzteren zu muthmaaßen. Alanus ab Insulis, Bonacursus, Rainer Sachoni, Ebrard von Bethune, Moneta und andre antihäretische Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts verhalten sich lediglich polemisch gegen die Lehren der Katharer sowohl im Allgemeinen wie speciell auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete. Davon, daß sie oder andre katholische Kirchenlehrer derselben Zeit etwa einen Theil ihrer satanologischen Speculationen, etwa so viel wie die s. g. Restitutionstheorie neuerer schöpfungsgeschichtlicher Apologeten enthält, gutgeheißen und für ihre Behandlung des Schöpfungsdogmas verwerthet hätten, ist keine Spur von Nachweis aus ihren Schriften zu erbringen. Der Gedanke eines Erschaffenseins der Sinnenwelt unter Mitwirkung der bösen Engelmächte oder auch nur aus Anlaß von deren Falle, behufs Wiederherstellung einer durch denselben obruirten und verwüsteten Schöpfung, bleibt von der mittelaltrig-katholischen Lehrtradition eben so gänzlich ausgeschlossen, wie von der altkirchlichen — innerhalb deren wir einen Basilius den manichäischen Gedanken, als ob durch die Finsterniß oder Tiefe Gen. 1, 2 das böse Princip bezeichnet oder auch nur mit bezeichnet sei, ebenso entschieden zurückweisen sahen, wie einen Augustin und dessen Nachfolger (vgl. Buch II, B. 4 u. 8). Und unmöglich kann doch in dem zuerst durch Augustin in die kirchliche Weltansicht eingeführten Gedanken, daß die Erschaffung des Menschengeschlechtes zur Ausfüllung der durch Lucifers Fall in der Engelwelt entstandenen Lücke habe dienen sollen — dieser einerseits durch Kädmon und die späteren Genesisdichter poetisch verarbeiteten, andrerseits durch Erigena und weiterhin durch Anselm von Canterbury sowie durch die auf dessen Schultern stehenden Hugo v. St. Victor, Lombardus 2c. dogmatisch weitergebildeten Idee — ein bestimmterer Anklang an jene manichaisirenden Speculationen erblickt werden, mögen dieselben immerhin, wie aus dem Mitgetheilten erhellt, dieses Theologumenon gleichfalls in ihrer Weise entwickelt und gepflegt haben.[61])

Als Product des orientalischen religiösen Syncretismus, hervorgegangen aus ähnlichen, ja zum Theil aus den nemlichen Mischungen urchristlicher mit jüdisch-heidnischen Lehr- und Lebensrichtungen wie die bei der Entstehung der Manichäersecte wirksam gewesenen (wohin insbesondre, neueren Forschungsergebnissen zufolge, die essenisch-judenchristliche Partei der Elkesaiten oder Mogtasilah, altkirchlicher Vorfahren der Ssabiersecte gehören), darf der Islam sehr wohl hier angereiht werden. Es heißt nichts durchaus Heterogenes verbinden, wenn mit dem Dualismus des Katharerthums sein abstracter Monotheismus zusammengestellt und als eine nicht bloß gleichzeitig sondern theilweise auch unter ähnlichen Verhältnissen und mit ähnlicher Wirkung der mittelaltrig-kirchlichen Lehrentwicklung nahe getretene außerchristliche Religionsform geltend gemacht wird. Mit der schroff hyperascetischen Lebensansicht jener manichäischen Secten theilt der Muhammedanismus, in seiner officiellen dogmatischen Grundform wenigstens, wie sie der Koran und die orthodoxe sunitische Tradition repräsentiren, eine principielle Verachtung des Naturgebiets als selbständig bedeutsamen Factors der religiösen Lebens- und Bewußtseinsphäre. Mögen sich in seinem Religionscodex einzelne Proben sinnig schöner Naturschilderung nachweisen lassen, — z. B. jene Stelle der 2. Sure oder der „Kuh", welcher alter Sage zufolge der Dichter Labid, Muhammeds Zeitgenosse, seine Bekehrung zu danken hatte —: im Großen und Ganzen erscheint die Grundrichtung des muhammedanischen Geistes als eine naturfeindliche und wurde innerhalb der orthodox-muhammedanischen Welt alle freiere liebende Beschäftigung mit dem Naturgebiete, zumal seit Aufrichtung jenes unsinnigen und fanatischen Dogmas von dem Ungeschaffensein des Koran (unter Al Mamum, z. Anf. des 9. Jahrhunderts) verpönt und den rechtgläubigen Jüngern des Propheten thatsächlich unmöglich gemacht. Auf dem Gebiete der Schöpfungslehre insbesondere ist ein möglichst enger Anschluß an die mosaische Offenbarungsgrundlage, insbesondere an die Lehre von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen, wahrzunehmen, dieß jedoch in

spielend-äußerlicher und verworrener Weise, und so daß hauptsächlich nur die Macht, weit weniger auch die Weisheit oder Liebe des Schöpfers betont wird. Außer der Erschaffung von Himmel und Erde in sechs Tagen, deren der Koran öfter gedenkt und die er als schönstes Meisterwerk preißt (Sur. 32), kennt derselbe auch eine besondere „Bildung der sieben Himmel binnen zweien Tagen“ — nemlich am 2. und 4. der sechs Schöpfungstage — sowie eine Bildung und Bereitung der Erde binnen vier Tagen, nemlich dem 1., 3., 5. und 6. Schöpfungstage (Sur. 41). Den Menschen läßt er „zuerst aus Lehm, dann seine Nachkommen aus Samen, aus schlechtem Wasser“ geschaffen werden (Sur. 32); aus „ein Wenig geronnenen Blutes bildete ihn Gott und formte ihn nach gehörigem Verhältniß und machte aus ihm zwei Geschlechter“ (Sur. 75). Da der aus dem Feuer des Giftwindes Samum geschaffne Teufel Iblis sich weigert, gleich den übrigen Engeln den „aus trocknem Thon und schwarzem Lehm geschaffenen“ Menschen durch Niederfallen zu verehren, wird er von Gott verflucht und verstoßen, behält aber Macht, die Menschen zu verführen ꝛc. (Sur. 15. 17. 38 u. ö.).[62]) — Soweit diese Koranischen Sätze dem A. Test. gegenüber Eigenthümliches boten, waren sie offenbar nicht sonderlich geeignet zur Ausübung einer anziehenden Einwirkung auf die Vertreter des christlich-kirchlichen Lehrbegriffs, die wir denn auch ihnen gegenüber ebenso einmüthig und unbedingt abwehrend auftreten sehen, wie gegenüber jenen manichäisch-katharischen Lehren.

Dagegen ergab die auf Grund des Koranglaubens, oder vielmehr trotz desselben, bei den morgenländischen wie bei den spanischen Arabern erwachsene religions- und naturphilosophische Speculation, soweit sie das kosmogonische Gebiet betraf, allerdings auch manche positive Berührungspunkte mit den christlich-kosmogonischen Lehren (vgl. A, 6). Von den frühesten Vertretern dieser arabischen Philosophie sind die Aristoteliker Alkindi (um 850) und Alfarabi († 950) späterhin auch im christlichen Abendlande bekannt und benutzt worden, doch ohne einen tiefer eingreifenden Einfluß zu üben. Die dem

letzteren gleichzeitige Motaliziten-Secte der, „lauteren Brüder“ konnte ihrer stark heterodoxen Haltung wegen innerhalb des Islam selbst zu einer weiteren Verbreitung ihrer Lehrmeinungen nicht gelangen und ist ebendeßhalb auch auf das christliche Mittelalter ohne Einwirkung geblieben. Als ein genialer Versuch, von einem zwar emanatistischen aber keineswegs pantheistischen Gesichtspuncte aus die geschaffene Welt als eine Offenbarung der alles ordnenden und durchwirkenden göttlichen Weltseele zu begreifen, würde diese Philosophie der Beziehungen zur christlichen Schöpfungslehre besonders reichliche und bedeutsame darzubieten vermocht haben. Des gemeinsamen Vorstellungs- und Begriffsmaterials fand sich bei Beiden, den christlichen und diesen arabischen Naturphilosophen nicht wenig vor. So operirten die letzteren ganz so wie jene mit den 9 Sphären der Himmelswelt, den 4 Elementen und den 4 auf diese wirkenden natürlichen Grundkräften der Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockniß. Auch ihre an Plotin anklingende Zahlenphilosophie, z. B. die Unterscheidung von 9 Stufen der Emanation (Schöpfer, Vernunft, Seele, Urstoff, Natur, Körper, Weltall, Elemente und Producte), deßgleichen ihre Auffassung des Menschen als Mikrokosmos im Verhältniß zur makrokosmischen Naturordnung, ihre vielfach aus Galen entlehnten anthropologisch-physiologischen Lehren 2c. boten Berührungspunkte dar. Ein Zugrundlegen, oder auch nur ein Sichanlehnen an die biblische Schöpfungsgeschichte fand bei ihnen allerdings nicht statt; aber gar manche ihrer Sätze näherten sich doch der christlichen Kosmogonie auf bemerkenswerthe Weise, insbesondere da, wo sie das Geheimniß der Schöpfung unter dem Gesichtspuncte eines göttlichen Sprechens zu erläutern suchten, also eine Art von weltschöpferischem Logos, wenn auch einen unpersönlichen, wie denjenigen Philo's, lehrten. „Die Existenz der Welt“, heißt es an einer Stelle bei ihnen, „geht vom Schöpfer nicht so aus, wie die des Hauses vom Baumeister oder die des Buches vom Schreiber — solche bestehen ja nachher selbständig, und kann das Buch des Schreibers, nachdem er es vollendet, entbehren und ebenso das Haus des Erbauers. Viel-

mehr verhält es sich damit, wie mit der Rede des Sprechenden: wenn derselbe schweigt, hört die Existenz der Rede auf, da sie eben nur so lange vorhanden ist, als der Sprecher redet" — (woraus sich demnach das einstige Vergehen der Welt, sobald Gott aufhören werde sie zu erhalten, ergebe). — „Die Rede des Sprechers", heißt es anderwärts, „ist nicht ein Theil von seinem Leibe; sie ist nur eine Ausstrahlung und ein Erguß. Dasselbe gilt auch von der vom Schöpfer ausgehenden Existenz der Welt: sie ist nicht ein Theil von seinem Wesen, sondern ein Ueberfluß, der überfließt, der Erguß einer Existenz, die er emanirte, eine That, die er machte, ein Werk, das er kundthat". . . . „Es ist aber nicht nöthig, daß man glaube, der Schöpfer habe sie naturnothwendig geschaffen, sondern dieß geschah durch seinen freien Willen" rc. —[63]) Nicht ganz so nahe, wie diese merkwürdige, erst durch neuere historisch-kritische Forschung ans Licht gezogene Philosophenschule des 10. Jahrhunderts, steht Avicenna's oder Ibn Sina's († 1036) Speculation der christlich-scholastischen. Doch weist auch sie als ganz aus aristotelischen Elementen aufgebautes und von aristotelischem Geiste durchwehtes Lehrgebäude, mancherlei Berührungspuncte mit der letzteren Weltansicht auf, — auf kosmogonischem Gebiete natürlich überwiegend nur negative. Weder Avicenna, noch sein Nachfolger, der aller überlieferten Philosophie eine kritisch-skeptische Haltung entgegensetzende letzte große Philosoph des Islam im Morgenlande: Alghazali († 1111) haben auf die christliche Scholastik einen so bedeutenden Einfluß gewonnen, wie der große spanische Aristoteles-Commentator Averroës seit der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts. So begierig freilich das von ihm dargereichte literarische Material aus den Quellen aristotelischer Weisheit kirchlicherseits ergriffen und weiter verwerthet wird, ebenso entschieden muß seine durchaus heidnisch-pantheistische Weltansicht abgewehrt werden. Und gerade die Apologeten der kirchlichen Schöpfungslehre werden durch seine schroff anti-monotheistische Haltung auf kosmogonischem Gebiete zum kräftigsten Proteste herausgefordert. Gegen jede Schöpfung aus Nichts, die christliche wie die der jüdi-

schen und der muhammedanischen Orthodoxen, tritt dieser consequente peripatetische Naturalist in gleich entschiedner Weise auf. Dem freien „ersten Beweger“, wie ihn auch noch Avicenna anerkannt hatte, substituirt er eine durchaus in der Natur gehaltene und an ihre Gesetze gebundene unpersönliche Urkraft, aus welcher die die Himmelssphären beseelenden Intelligenzen und weiterhin der materielle Allgeist unsrer sublunaren Sphäre, das nur in der Allgemeinheit bleibende, im Individuum aber sterbliche und vergängliche Princip unsres Geisteslebens, Ausflüsse sind. Viel bestimmter noch als bei Avicenna, treten hier Anklänge an pantheistisch naturphilosophische Ideen der Neuzeit, insbesondre auch an den materialistischen „Monismus“ eines Theils der Jünger Darwins hervor.

In der Bekämpfung dieser averroistischen Schöpfungs- und Naturlehre, welche seit dem Beginn des 13. Jhdts. allmählig zu einer stehenden Hauptaufgabe christlich-scholastischer Lehrthätigkeit wird, treten der letzteren mehrere Philosophen des Judenthums als wichtige Bundesgenossen zur Seite. Gerade der Umstand, daß auch sie an der allgemeinen Begeisterung für Aristoteles theilnehmen, ohne jedoch die naturalistischen Elemente von dessen Philosophie sich anzueignen, schafft eine gemeinsame Grundlage für ihre und die kirchlich-scholastischen Interessen. Und gleich dem Averroismus helfen sie meist auch heidnisch-platonische Lehren, wie die Annahme einer Gotte gleichewigen Hyle, bekämpfen — wiewohl bezüglich dieses letzteren Punctes nicht ganz die nemliche Einstimmigkeit in ihren Reihen herrscht, wie gegenüber den antimonotheistischen Elementen des Aristotelismus. — Einer der frühesten gelehrten Vertheidiger der biblischen Lehre von der Schöpfung aus Nichts gegenüber platonischer Hyleologie und gegenüber verschiednen andren heterodoxen Schöpfungstheorien — deren er im Ganzen 12 aufzählt und bestreitet — war Saadia ha-Gaon († 942). Minder orthodox lehrte auf diesem Gebiete Ibn Gabirol, der Avicebron (Avicembron) der Scholastiker (um 1050). Eine Art von Schöpfung aus Nichts suchte auch dieser merkwürdige Denker, den man den „Schopen-

hauer des jüdischen Mittelalters" zu nennen beliebt hat, zu begründen, aber von einem wesentlich emanatistischen Gesichtspunkte aus; sofern er die Schöpfung als einen aus Gott hinausgeworfenen Schatten des göttlichen Wesens betrachtete. Die Materie nemlich oder den Grundstoff der Welt läßt sein berühmtes Hauptwerk, der Mekor chajim (Fons vitae) mit Naturnothwendigkeit dem göttlichen Wesen entflossen sein; dagegen sei ihre Ausgestaltung Wirkung des intelligenten und freien göttlichen Willens gewesen. Entschiedener noch als dieser subtile Emanatist, den manche Scholastiker unkritischerweise geradezu für einen Christen halten konnten, platonisirte Albargeloni (der angebliche Erfinder der Algebra, um 1100); seine moraltheologische Schrift Hegjon ha-Nefesch suchte die Ewigkeit der Hyle wesentlich so wie Plato und Philo zu erweisen, hiebei von der Voraussetzung ausgehend, welche etwas später auch der gelehrte Ibn Esra sprachlich zu begründen suchte, daß das Verb. barā in Gen. 1, 1 den Sinn eines Bildens aus vorhandner Materie ausdrücke. Ihm trat gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts Jehuda ha-Levi in seinem scharfsinnigen und gelehrten Werke „Kusari", der bedeutendsten schöpfungsgeschichtlich-apologetischen Leistung des jüdischen Mittelalters, zu Gunsten der orthodoxen Lehre von der Weltentstehung entgegen, unter genauerem Eingehen auch auf die Details des Schöpfungsberichts und der Patriarchengeschichte. Er suchte die Glaubwürdigkeit der biblischen Urkunden auch mittelst eines eingehenden Traditionsbeweises zu stützen und ließ sich dabei in eine mehrfach interessante Polemik wider die extravaganten Behauptungen heidnischer Mythologen und Chronologen, z. B. der indischen, in Betreff des angeblich nach Hunderttausenden von Jahren zählenden Alters ihrer nationalen Geschichte ein. Man darf sich wundern, daß diese vorzugsweise orthodoxe Darstellung der rabbinisch-philosophischen Schöpfungslehre so gut wie keinen Einfluß auf die entsprechenden Lehrbildungen der kirchlichen Scholastik geübt hat. Durch den in Festhaltung der monotheistischen Grundlagen gegenüber den antik-heidnischen Weltentstehungslehren weit weniger ent-

schiedenen Maimonides, dessen vielgefeierten „Lehrer der Verwirrten“ (More Nebochim) formale Vorzüge, namentlich eine verstandesmäßig klare und nüchterne Darlegung des peripatetischen Lehrsystems, den Scholastikern überwiegend empfahlen, ist die Autorität des „Kusari“ innerhalb der Kirche vollständig verdunkelt worden. In Maimonides glaubte man, gerade weil seine Lehren viele Berührungspuncte mit dem Averroismus zeigen, ohne demselben doch huldigen zu wollen, eine vor allem wirksame Hilfe im Kampfe wider diesen gefährlichsten Gegner der christlichen Weltansicht zu gewinnen. Daß die aristotelische Weltewigkeitslehre von jenem für unwiderlegbar mit Vernunftgründen erklärt, die Erschaffung der Welt aus Nichts also als reiner Glaubenssatz gestempelt wurde, dieser halbe Naturalismus des berühmten Rabbi von Cordova hat einen Albertus, Thomas und andre scholastische Bewunderer seiner Verdienste ebenso wenig beirrt, wie die fast schüchterne Milde seiner Kritik der platonischen Hyleologie und seine Zustimmung zu Philo's Leugnung des Zeitcharakters der sechs Tage (More Neb. II, 30). Ja der letztere Punkt gab, wegen seiner Uebereinstimmung mit entsprechenden Anschauungen Augustins, seiner Darstellung nur noch größeren Reiz, gleichwie auch seine Zustimmung zur antiken Lehre von den Gestirngeistern (Intelligenzen zur Bewegung der Himmelssphären) als Berührungspunkt mit der kirchlichen Engellehre willkommen erscheinen konnte.[65]) — Von den späteren Koryphäen mittelaltrig-rabbinischer Lehrweisheit näherten sich Albalag und besonders Levi ben Gerson (Ralbag, 1288—1340) aufs Neue jener früher von Albargeloni versuchten Erneuerung der platonischen Annahme einer ewigen Hyle und einer bloßen Weltbildnerthätigkeit Gottes, wobei der Letztere sich in theilweiser Reproduction platonisch-philonischer Allegorisirungskünste gefiel z. B. auf dem Gebiete der Paradiesesgeschichte, deren concreten Geschichtssinn er ganz und gar verflüchtigte. Moses von Narbonne, ein Commentator des Maimonides, gieng über diesen in Hinneigung zum Averroismus noch hinaus, so daß er sich fast geradezu für die Lehre von einer Anfangslosig-

keit der Welt erklärte. Dagegen hielten Mose der Nachmanide in seinem Pentateuchcommentar, Kreskas und dessen berühmter Schüler Joseph Albo, sowie der letzte große Gelehrte des jüdischen Mittelalters Don Isaak Abravanel († 1508) in orthodoxer Weise an der monotheistischen Schöpfungslehre des A. Test's. fest. Diese letzten rabbinischen Lehrautoritäten geben zugleich darin eine zunehmende Annäherung an den christlich-kirchlichen Standpunct zu erkennen, daß sie sich theoretisch und praktisch der Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes anschließen. Wie denn z. B. Albo die Paradiesesgeschichte, wesentlich übereinstimmend mit der in der Kirche herrschenden Tradition, gleicherweise historisch wie tropologisch auslegt, Nachmanides eine an die Lehre von einem vierfachen Schriftsinne anklingende Theorie entwickelt, Abravanel sich in ziemlich ausschweifenden Allegorisirungen des Schrifttextes zu ergehen liebt, und einige andre Exegeten des ausgehenden Mittelalters, z. B. Isaac Persa und Samuel Ophinides, ihn in wunderlichen Maaßlosigkeiten auf diesem Felde noch überbieten.[66])

Außer christlichen Einflüssen, und wohl mehr als sie, hatte die Lehrweise und Praxis kabbalistischer Urkunden — insbesondere die Theorie des Buchs Sohar, wonach der geschichtliche Sinn das bloße Kleid, der moralische den Körper und der mystische die Seele des Wortes Gottes bildet — diese zunehmende Neigung zu allegorischer Verflüchtigung des Schriftinhalts hervorgerufen, in Folge deren die jüdisch-theologische Literatur seit Ende des MA's. einem jähen Verfalle entgegen ging und ihren zeitweilig geübten Einfluß auf die christliche bald wieder einbüßte. Auf die ernstere kirchlich-dogmatische Speculation konnten diese aus kabbalistischer Schule stammenden mystisch-allegorischen Spielereien um so weniger eine positiv anregende Einwirkung üben, da sie sich im Dienste jüdischer Dogmen bewegten. Nur die gelehrte exegetisch-traditionelle Forschung christlicher Schriftsteller wie Lyranus, Paulus von Burgos ꝛc. brachte, wie den schon älteren Fündlein der hagadischen Weisheit des Talmud, so diesen willkürlichen Einfällen der kabbalistischen Gesetzes-

interpretation ein eingehenderes Interesse entgegen, verhielt sich aber ihnen gegenüber begreiflicherweise fast durchaus nur kritisch und ablehnend. Jenes mystisch überspannte und fabulirende Element rabbinischer Exegese, welches z. B. einen Theil des himmlischen Lichts nach Erschaffung der Sonne bei Gott im oberen Paradiese verwahrt werden läßt, um einst den Gerechten zu leuchten; oder welches den Fluch Gottes wider die Erde Gen. 3, 19 daraus erklärt, daß dieselbe seinem Befehl am 3. Tage, „Hölzer die da Frucht seien", d. i. eßbare Hölzer hervorzubringen nicht gehorcht habe; oder welches die Zahl der Stunden zwischen Adams Erschaffung und Sündenfall genau meint zählen zu können (vgl. B. I, K. 4 z. E.), oder welches mittelst kabbalistischer Deutelei in den Buchstaben des Wortes „Bereschith, im Anfang" die sieben unteren Sephiroth enthalten sein läßt gleichwie in der Ezechielischen Merkaba (Hesek. 1) die drei oberen — es findet gegen den Schluß unsres Zeitraums in zunehmendem Maaße Eingang in die gelehrten Auslegungsschriften christlicher Theologen, wird jedoch vorherrschend nur mißbilligend, ja vielfach streng verurtheilend von denselben behandelt. Ueber den als gelehrigen Schüler der kabbalistischen Schöpfungsexegese innerhalb der Kirche ziemlich isolirt dastehenden Picus von Mirandula wird unten (K. 8) noch näher zu handeln sein.

---

6. Scholastisch-dogmatische und antischolastische Creationstheorieen bis zum Ausgang des Mittelalters. Albertus, Thomas, Bonaventura, Baco, Raymund, Cusanus.

Einige scholastische Lehrer der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts lassen den formal und sachlich bestimmenden Einfluß der Sentenzen des Lombardus noch nicht so vollständig durchgreifend hervortreten, daß ihre Summen oder Darstellungen des kirchlichen

Lehrsystems geradezu als Commentare zu jenem classischen Textbuche erschienen, wie dieß von den Systemen fast sämmtlicher Scholastiker seit Albertus und Thomas gilt. So stützt Alexander von Hales († 1245) in seiner theologischen Summa sich noch ebenso sehr auf Hugo von St. Victor wie auf den Lombarden; die spitzfindig distinguirenden Erörterungen über das Wesen der Schöpfung aus Nichts (als eines Uebergangs vom Nichtsein zum Sein, der zwar für die Creaturen aber nicht für den Schöpfer die Bedeutung einer mutatio, eines Verwandlungsprocesses habe), sowie die nichtminder subtilen und abstrusen Fragen, die er bei den einzelnen Momenten des Sechstagewerks aufwirft, halten vielfach noch einen andern Gang ein, als den durch das Sentenzenwerk des letzteren vorgezeichneten. Die augustinische Annahme einer Zeitlosigkeit des Schöpfungsactes sucht er mit der herrschenden kirchlichen Anschauungsweise auszugleichen (p. II, qu. 44 u. 46). Auch Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris und berühmter Moraltheologe († 1249), geht in seinen wider die Schöpfungs- und Naturlehre der arabischen Aristoteliker gerichteten Werke „Vom Universum" vielfach eigenthümliche Wege. Er lehnt sich theils an Bernhard von Chartres und andre christliche Platoniker des vorhergehenden Jahrhunderts, theils an den jüdischen Philosophen Avicebron (oder, wie er ihn beständig nennt, Avicembron) an. Des letzteren Stellung in der Schöpfungslehre gegenüber den arabischen Peripatetikern theilt er fast vollständig, ohne den feineren Emanatismus, kraft dessen derselbe die Schöpfung der Grundstoffe der Welt als eine Naturnothwendigkeit für Gott darstellte, zu erkennen.[67])

Im kräftig strömenden Fahrwasser des kirchlich-orthodoxen Aristotelismus, wie er das christliche Abendland bis zum Schlusse des Mittelalters, ja soweit es sich um das römische Kirchengebiet handelt, noch lange darüber hinaus beherrscht hat, befinden wir uns, wenn wir uns den Summen des Albertus und Thomas, sowie dem Sentenzencommentare Bonaventura's als Führern auf unsrem Gebiete anvertrauen. Volle kirchliche Autorität und vorzugsweise reich-

liche Benutzung in den Kreißen katholischer Lehrer und Forscher ist allerdings nur den beiden Letzten zu Theil geworden. Doch dissentirt der um seiner verhältnißmäßigen Dunkelheit willen minder häufig gelesene teutonische Philosoph gerade auf dem Gebiete der Schöpfungslehre in keinem wesentlichen Punkte von ihnen. Und zumal was umständliche formalistische Breite und ächt scholastische Schwerfälligkeit der auf den Gegenstand bezüglichen Erörterungen betrifft, unterscheidet er sich, ungeachtet er gleichzeitig experimentirender Naturforscher war und insofern den antischolastisch-naturtheologischen Bestrebungen verschiedner Zeitgenossen in mancher Hinsicht nahe stand (s. A, 5), doch keineswegs wesentlich von seinen italienischen Rivalen.

Albertus hat der Creationstheorie zwei ausführliche Darstellungen gewidmet, eine in Thl. II seiner Summa theologiae (tract. XI) und eine in seiner Summa de creaturis. Das letztere Werk, eine ausführliche Naturphilosophie und Anthropologie vom Standpunkte der Creationslehre aus bildend, scheint früher abgefaßt zu sein, als die theologische Summa. Es zerfällt in zwei Hauptabtheilungen, wovon die erste, naturphilosophische oder kosmologische unter dem Titel De quatuor coaequaevis (nämlich von der Urmaterie, der Zeit, dem Himmel und der Engelwelt als den 4 Schöpfungsgrundlagen, 1 Mos. 1, 1) auch öfters als selbständiges Werk citirt wird und einige Male separatim herausgegeben ist. Der zweite, anthropologische Theil behandelt in zweien Tractaten die Lehre vom Menschen an sich und von den Wohnstätten des Menschen, nemlich dem Paradies und der Welt. Der Inhalt des Sechstagewerks oder der specielle Verlauf der Erdenschöpfung abgesehen vom Menschen kommt bei dieser Stoffeintheilung offenbar etwas zu kurz: er wird nur anhangsweise am Schlusse der vier Coaequaeva, als Uebergang oder Vorbereitung zum anthropologischen Theile behandelt. Eine ausführlichere zusammenhängende Betrachtung wird dem Hexaëmeron in der theologischen Summa gewidmet.[68])

Durch eine lange Reihe mühsamer und ermüdender Voruntersuchungen der abstractesten Art bahnt der Tractat von der Urmaterie

den Weg zur Lehre von den Creaturen als dem eigentlichen Untersuchungsobjecte. Es wird die Frage aufgeworfen: „ob eine Schöpfung sei?“, d. h. ob eine Schöpfung aus Nichts stattgefunden habe. Gegen die Annahme einer solchen werden nun mehrere Einwürfe aufgezählt, z. B.: „Alles, was ist, ist entweder Substanz oder Accidens; also muß auch die Schöpfung, wenn sie ist, Substanz oder Accidens sein; — sie ist aber weder Subst. noch Acc.; also ist sie nicht!,“ — oder: „der Begriff Schöpfung fällt unter keines der 10 Prädikamente, also gibt es keine Schöpfung;“ — oder auch: „Alles ist entweder Schöpfer oder Geschöpf; die Schöpfung aber ist keins von Beiden: also ist sie nicht“ 2c. An der Spitze der Gegengründe, mittelst welcher diese Schwierigkeiten erledigt werden oder des Contrarium, steht die Verweisung auf die biblische Urkunde: Gen. 1, 1; sodann der Satz: es könne allem Sein nur Eine, die höchste Causalität zu Grunde liegen; ferner die Verweisung auf mehrere aristotelische Aussprüche, aus welchen sich zwar nicht direct, aber doch mittelst naheliegender Consequenz die Thatsache einer Erschaffung des Nichts als auch dem Systeme des Altmeisters der Philosophie entsprechend ergebe. Auf ähnliche schleppend spitzfindige Weise werden des Weiteren erörtert die Fragen: „Was Schöpfung sei? Wem der Act des Schaffens eigen sei? Ob das Schaffen von Gott aus mittheilbar an Andre sei? Ob die Schöpfung eine Naturnothwendigkeit oder ein Willensact sei? Ob der Schöpfungsact mehr die Macht, oder die Weisheit oder die Güte Gottes offenbare? (mit der Antwort: er offenbare vorzugsweise die Macht, zugleich aber auch die W. u. G.) Ob das Schaffen ein natürlicher oder ein wunderbarer Act sei? — In ähnlicher Weise wird dann das Wesen der Materie als primären Schöpfungsobjects behandelt. Ferner im 2. Tractate das Verhältniß von Ewigkeit (aeternitas), Aeon (aevum, d. h. ein zwar einen Anfang, aber kein Ende habender Zeitraum) und Zeit (tempus, als nach vorn und hinten beschränkter Zeitraum). Sodann im 3. Tractat die Lehre vom Himmel, der nicht weniger als 18 Quästionen gewidmet werden.

Zu den wichtigsten Sätzen dieser Uranologie gehören 1) der von der Unkörperlichkeit des Himmels der h. Dreieinigkeit, als welcher sich außer und oberhalb des Empyreum befinde und nicht ratione distantiae, sondern ratione infinitatis substantiae divinae von demselben geschieden sei; 2) von völliger Gleichmäßigkeit (uniformitas, gleichmäßigem Erfüllt- und Durchstrahltsein vom göttlichen Lichte) und Unbeweglichkeit als den beiden Eigenschaften des Empyreum; 3) vom Krystall- oder Wasserhimmel, als einer zwar auch uniformen, aber dabei beweglichen Sphäre, deren Existenz u. a. auch der arabische Astronom Aneualpetras (Alpetragius) bezeuge, während allerdings die griechischen Astronomen von dieser 9. Sphäre, die zunächst unter dem Empyreum sich drehe, nichts wüßten; 4) vom Firmament oder Fixsternhimmel, als achter, zunächst auf den Krystallhimmel folgender Sphäre; 5) von einer gewissen Mitwirkung der Engel zur Bewegung der Himmelssphären, die sich kirchlicherseits als Aequivalent dessen, was die heidnische Philosophie von Intelligenzen oder „Seelen des Himmels“ als secundären Bewegungsursachen neben dem obersten Beweger lehre, wohl zugestehen lasse; 6) von der Einfachheit der Bewegung der Himmelssphären, wie sie trotz deren Vielheit behauptet werden müsse; 7) vom Zweck der Himmelsbewegungen als abzielend auf Veränderungen sowohl des Werdens als des Vergehens in der sublunaren Welt, und demnach als auch die menschlichen Geschicke beeinflussend. — Es folgt hierauf ein entsprechend langer Tractat über die Engel als das vierte coaequaevum oder Urproduct göttlicher Schöpferthätigkeit. Außer den im Anschlusse an die 9 himmlischen Hierarchien des Pseudodionys betrachteten guten Engeln werden hier auch Satan und die gefallenen Engel oder Dämonen behandelt. Das Wesentliche des Inhalts der vier Tractate kehrt auch in den correspondirenden Abschnitten der theologischen Summa (Thl. II, Tract. 1—10) wieder, nur hier mehr nach dem System des Lombarden geordnet und mit theilweise schärferer Polemik wider die heidnischen Philosophen, sowie gelegentlich auch wider den Juden Maimonides gewürzt. Die Haltung der

Summa von den Creaturen erscheint im Allgemeinen als philosophie-freundlicher. Die aristotelische Weltewigkeitslehre wird darin minder bestimmt abgewiesen, vielmehr als etwas auf philosophischem Standpunkte fast nothwendig Anzunehmendes und nur theologisch Verwerfliches behandelt. Auch jene bedingte Anerkennung einer Identität der Stern-Intelligenzen der Philosophen mit den Engeln gehört zu diesen Zeugnissen eines der Philosophie freundlicher entgegenkommenden Verhaltens; die theol. Summa weist eben diese Auffassung der Engel als Sterngeister ziemlich bestimmt und streng zurück.

Die speciellere Schöpfungslehre auf Grund des Sechstagewerks wird in der S. de creaturis fast nur wie ein Anhang zum Tractat von den Engeln, also verhältnißmäßig sehr kurz behandelt; ausführlicher im 11. Tract. des II. Theils der theol. Summa, jedoch auch hier so, daß das scholastisch-formalistische Beiwerk die Untersuchungen über naturwissenschaftliche Materien sehr überwuchert. Der kosmologische und physiologische Factor erscheint durch die vielen künstlichen Schematisirungen und spitzfindig ausgedachten Quästionen, womit man überschüttet wird, mehrfach ganz verkümmert. Es gewährt einen enttäuschenden Eindruck, einen Naturkundigen wie Albert weit weniger gründlich als man dieß von ihm zu erwarten berechtigt ist auf so manche Fragen aus dem Naturgebiete, die sich ihm nahe legten, eingehen zu sehen. Namentlich die Pflanzen- und Thierschöpfung behandelt er in beiden parallelen Darstellungen fast auffallend kurz, mit weit weniger concretem Eingehen auf wissenschaftliche Details, als es z. B. Basilius der Große einst bethätigt hatte. Immerhin geben einzelne seiner Bemerkungen auf diesen Gebieten den selbständigen gelehrten Forscher, dem, wenn er wollte, eine reiche Fülle von Exemplificationen zu Gebote stand, zu erkennen. Die Art, wie er das Festgewurzeltsein der Pflanzen im Erdboden als Unterscheidungsmerkmal des vegetativen gegenüber dem animalen Leben (und demgemäß als Motiv dafür, die Pflanzenschöpfung noch den opera distinctionis, nicht den opp. ornatus zuzutheilen) geltend macht, deßgleichen die Erwähnung einiger Einzelheiten, z. B. einer

Giftpflanze Belenium, die aus Persien nach Palästina und Aegypten verpflanzt, hier ungiftig und eßbar geworden sei (er meint wahrscheinlich Balanites aegyptiaca), ferner mehrerer Arten von Weinstöcken, insbesondre einer edleren Sorte, der vitis masculina s. franca, und einer gemeinen, der vitis foeminina s. sclava, auch des Delphins als eines Repräsentanten der zugleich wasser- und landbewohnenden Thiere oder der animalia communia nach aristotelischer Classification rc., erinnern daran, daß er als Verfasser ausführlicher Werke botanischen und zoologischen Inhalts in gewissem Sinne epochemachend dasteht. Auf uranologischem Gebiete, oder was seine Behandlung des 2. und des 4. Tagewerks betrifft, mag als etwas ihm relativ Eigenthümliches hervorgehoben werden, daß er (im Einklang mit den oben [Nr. 3] angeführten Bemerkungen über den Wasserhimmel) die oberhimmlischen Wasser nicht wie Hugo und dessen Nachfolger als am Firmament schwebende Dünste, sondern vielmehr in Annäherung an Bedas Eis-Hypothese als etwas Nicht-Elementares, krystallartig Durchsichtiges (eine natura perspicui solidi luminis in profundum sui susceptivi) beschreibt. Wenn er bei Erörterung dieses Problems sein supranaturalistisch speculirendes Interesse vorwalten läßt und die naturgemäßere Ansicht ihm zulieb preisgibt, so zeigt er sich bei Besprechung der Himmelskörper und ihrer Größen- und Umlaufsverhältnisse als wohlgeschulten, auf der Höhe der astronomischen Wissenschaft seiner Zeit stehenden Naturkundigen, der u. a. für die Kugelgestalt der Erde mit soliden Gründen einzutreten weiß, das Größenverhältniß der Sonne zur Erde approximativ viel richtiger als fast alle Vorgänger, nemlich auf 170 : 1 angibt, auch davon Kenntniß verräth, daß die Sonne im Winter der Erde näher steht als im Sommer rc. Das Wesen der Mondsfinsterniß erklärt er präcis und anschaulich, wie ein nicht bloß aus Büchern unterrichteter, sondern an unmittelbares denkendes Beobachten solcher Naturerscheinungen gewöhnter Forscher. Minder deutlich lassen seine Bemerkungen zum Sechstagewerk sein bedeutendes Wissen auf meteorologischem und klimatologischem Gebiete (wie er es in den

Schriften De natura locorum, De coelo et mundo, und De meteoris niedergelegt) hervortreten. — Uebrigens lautet das Resultat seiner Prüfung der Augustinschen Simultanschöpfungslehre beide Male, in der Summa von den Creaturen wie in der theol. Summa, überwiegend ablehnend. So respectvoll Augustins Speculation von ihm behandelt wird und so sehr er sich abmüht, namentlich dem Gedanken desselben von den sechs Tagen als ebensovielen verschiednen Erleuchtungen der Intelligenz der Engel einen tieferen Wahrheitsgehalt abzugewinnen, so bestimmt bevorzugt er doch die gewöhnliche Ansicht von einem wirklichen Zeitcharakter der Tage. Gregors des Großen bekannte Distinction zwischen einer Erschaffung der Grundstoffe, welche allerdings auf Einmal erfolgt sei, und einer über sechs Tage vertheilten Erschaffung der einzelnen Arten von Creaturen, wird von ihm bevorzugt als „mit dem Wortlaut der Genesis besser harmonirend“ (quia magis consonet litterae Geneseos); doch sei auch Augustins Meinung jedenfalls eine katholische (Summ. theol. II, qu. 44—49; S. de Creat. I, qu. 71).

Der zweite, anthropologische Theil der Summa von den Creaturen und die ihm entsprechenden Abschnitte der theol. Summa (qu. 62—79) entwickeln bei Behandlung der Menschenschöpfung tüchtige, wennschon nicht gerade außerordentliche, dem Wissen der übrigen Scholastiker überlegene psychologische und physiologische Kenntnisse. Einige Materien werden mit bedeutender Breite und Gründlichkeit behandelt; die 30 Argumente der Averroisten für die Einheit aller Seelen werden mit 38 Gründen aus dem Felde geschlagen. Vorzugsweise belangreich ist, was er hier über die Lage des Paradieses sagt; namentlich die in der Creaturen-Summa entwickelten kühnen und genialen Betrachtungen über diesen Gegenstand geben in ihm einen seiner Zeitgenossenschaft auf klimatologischem, geographischem und hydrographischem Gebiete weit überlegenen Gelehrten zu erkennen. In dem theol. Werke nemlich versucht er sich mehr der traditionellen mystisch-supranaturalistischen Ansicht von einer bis zum Monde hinanreichenden erhöhten Lage des Paradieses, wie

Beda, Strabus rc. sie auf Grund altkirchlicher Vorgänger entwickelt hatten, anzuschließen, — freilich doch auch nicht ganz unbedingt, sondern wesentlich nur so, daß er die annähernde Mondhöhe uneigentlich vom Erhabensein über die Unvollkommenheiten und Leiden des sublunaren Lebens (nicht per exaltationem loci) verstanden wissen will. Anders in dem früher abgefaßten und der kirchlichen Tradition gegenüber überhaupt freier sich bewegenden Werke. Hier erklärt er schlechtweg, das Paradies sei nicht über, sondern auf der Erde zu suchen, und zwar nach Süden zu, jenseits des Aequators, aus folgenden drei Gründen: 1) weil nach dem Almagest des Ptolemäus die gleichmäßige Distanz der Parallelkreise auf eine Wohnstätte von sehr günstigen Verhältnissen, im fernen Süden, jenseits des Gleichers schließen lasse; 2) weil Kirchenväter wie Beda rc. und verschiedne alte Philosophen — er denkt an Aristoteles De coel. II, 14), Hipparch u. A. — darin einig seien, daß im Süden ein weites salziges Meer, unzugänglich für uns Bewohner der nördl. Erdhälfte sich ausdehne, hinter welchem Meere offenbar das Paradies zu suchen sei; 3) weil die Ueberschwemmunngen des Nil, der als „Geon" mit zu den Paradiesesflüssen gehöre, darauf hinweisen, daß bedeutende Regengüsse um die betr. Zeit südl. vom Aequator fallen, daß also dort wohl zu jener Zeit Winter sei, was wiederum für Bewohnbarkeit dieser transäquatorialen Gegend spreche und die Meinung, daß dieselbe einen ganz und gar versengten Erdgürtel bilde, zu widerlegen diene. Im Zusammenhange mit so manchen anderen verständigen Ansichten, wie er sie über geographische Verhältnisse äußert, besonders seiner Behauptung einer Unbewohnbarkeit der nördlichen und südlichen Polargegenden wegen deren Kälte, sowie seiner sehr bestimmten Statuirung von Gegenfüßlern (in jener Schrift De natura locorum), erscheint diese seine Paradiesestheorie in der That als ein bemerkenswerthes Zeugniß für sein Fortgeschrittensein über die gerade auf diesem Punkte größtentheils noch höchst abenteuerlichen und beschränkten Vorstellungen seines Zeitalters.[69]) Unter den im Schlußkapitel der Creaturensumme (qu. 79 de mundo)

gebotenen Betrachtungen über die Welt als dermalige Wohnstätte der Menschheit verdienet die Argumentation zu Gunsten der Einheit oder Einzigkeit der Welt besondre Hervorhebung. Vier Theorien heidnischer Philosophen und christlicher Häretiker, welche eine Vielheit von Welten behaupten, werden hier zurückgewiesen: die Annahme einer successiven Weltenvielheit (Empedokles, Origenes); die einer Vielheit bewohnter Welten nebeneinander („eine andre Secte" — nemlich die epikuräische); die einer Zweiheit von Welten, der göttlichen Lichtwelt und der diabolischen Welt der Finsterniß (Manichäer), und die einer successiven Doppeltheit oder des Nacheinanders einer vorchiliastischen und einer chiliastischen Welt (Pharisäer, Ebioniten rc.). Auch gegen die pythagoräische Vorstellung von der Welt als einem riesigen beseelten Thier, und wider die platonische Weltseele spricht Albertus sich hier aus.

In Betreff des Thomas v. Aquin dürfen wir uns kürzer fassen, mag er immerhin auch auf dem Gebiete der Creationstheorie als der angesehenste und einflußreichste scholastische Lehrer des reiferen Mittelalters zu gelten haben. Es liegt von ihm — da der zu Lyon 1573 unter seinem Namen edirte Genesiscommentar sicher untergeschoben ist, bezw. vielleicht einen späteren Thomas (Th. Anglus) zum Verfasser hat — nur Eine eingehendere Darstellung des Schöpfungsdogma's vor, die in Thl. I, qu. 44—102 seiner Summa theologica enthaltene. Dieselbe schließt sich inhaltlich wie formal aufs Engste an die entsprechenden Sätze des Lombarden an; nur führt sie dieselben nach allen Seiten gründlicher aus und ertheilt auf viele, wennschon keineswegs auf alle der von Jenem unentschieden gelassenen Fragen eine bestimmtere Antwort. Vermöge seiner ausgezeichneten dialektischen Klarheit erscheint Thomas auf diesem Gebiete seinem Lehrer Albertus entschieden überlegen. Davon freilich, daß im Hintergrunde seines durchsichtigen und formal vollendeten dialectischen Gedankenspieles ein so reicher Schatz selbständigen Naturwissens ruhe, wie bei Jenem, läßt sich nichts wahrnehmen. Seine Stellung im Entwicklungsganzen der kirchlich-kosmogonischen Ueberlieferung charakterisirt sich im Wesentlichen durch Folgendes:

Die 4 coaequaeva oder Urschöpfungsproducte Gottes behandelt er in ähnlicher Weise wie Albertus an der Spitze seiner Creationslehre, nur ohne sich jenes (von Beda herrührenden) Namens mit gleicher Vorliebe zu ihrer Bezeichnung zu bedienen, und dabei eine andre Ordnung ihrer Betrachtung einhaltend. Er stellt nemlich die besonders eingehend behandelte Angelologie voran, läßt dann (qu. 66 f.) die Betrachtung der Urmaterie, beides der himmlischen, die dem Empyreum oder dem obersten Gottes- und Engelhimmel zu Grunde liegt, und der elementaren, die dieser sichtbaren Welt als Bildungsgrundlage diente, folgen und flicht die Betrachtung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit erst in die Darstellung des speciellen Schöpfungsverlaufs ein (qu. 74). — Die Bewegung des am ersten Tage erschaffnen Urlichts beschreibt er als eine dem ganzen Himmel gemeinsame, in ähnlicher Umkreißung der Erde bestehende, wie die der Sonne, bestreitet übrigens, daß das Urlicht ein besondrer Körper, etwa eine leuchtende Wolke gewesen sei, sondern erklärt es unter Berufung auf Pseudodionysius (vgl. Buch II, B, 5) für die von der noch ungeformten Sonne ausgehende leuchtende Qualität, welche erst nachmals, durch das Werk des 4. Tages, zum Sonnenlichte geworden sei. — Bei Betrachtung der Firmamentschöpfung am 2. Tage kommt er über das unentschiedne Schwanken des Lombarden und schon Augustins hinsichtlich der Frage nach der Eis- oder Dunst-Natur der oberhimmlischen Wasser nicht hinaus. — Beim 3. Tagewerke billigt er Augustins Satz von einer nur potentiellen oder causalen, noch nicht actuellen Erschaffung der einzelnen Pflanzenarten an diesem Tage, jedoch ohne mit Ziehung etwaiger evolutionistischer Consequenzen hieraus Ernst zu machen (vgl. unten, 10). — Der platonisirenden Annahme eines gewissen Belebtseins der Gestirne, freilich eines andersartigen als das der Pflanzen und Thiere, zeigt er sich ähnlich wie Albertus in der S. de creaturis nicht abgeneigt. — Die herkömmliche Schwierigkeit betreffs des Wasserursprungs der Vögel sucht er durch Betonung der Gleichartigkeit der Elemente Luft und Wasser zu lösen; die Luft werde überhaupt einestheils unter

dem Himmel anderntheils unter dem Wasser mit einbegriffen, daher gehörten auch ihre thierischen Bewohner unter die Kategorie der Wasserthiere im weiteren Sinne; auch gebe es gewisse Thiere, welche ihrer Natur und Lebensweise nach Uebergangsglieder zwischen Fischen und Vögeln bildeten ꝛc. — Auch betreffs der angeblich urzeugungsweise entstehenden kleineren Thierlein der Landthierwelt erklärt er sich für die augustinische Annahme, wonach dieselben am 6. Tage zunächst nur potentiell, nicht auch schon actuell erschaffen worden. Bezüglich der Frage wegen der giftigen und schädlichen Thiere verweist er u. a. auch auf die Beschränktheit des menschlichen Wissens, ähnlich wie dieß ebenfalls schon Augustin gegenüber den Manichäern gethan hatte. — Zur Frage wegen der Realität der sechs Tage nimmt er (qu. 74, art. 2) eine ähnliche Stellung ein, wie Albertus. Er stimmt überwiegend der Meinung der Nicht-Augustinianer unter den Vätern zu, welche bloß die creatio prima in Einem Moment, die cr. secunda dagegen in sechs unterschiedenen Zeitintervallen, und zwar dieß behufs Einhaltung der gehörigen Ordnung beim Schöpfungswerke („ut ordo servaretur in rerum institutione") erfolgen lassen, beurtheilt aber dabei Augustins Theorie mit vorsichtigster Milde. — Im Punkte der Menschenschöpfung nach Leib und Geist ist betreffs sämmtlicher Hauptfragen der engste Anschluß an Augustin, als seine vornehmste patristische Lehrautorität, bei ihm wahrzunehmen. Deßgleichen in seiner sehr kurzen und summarischen Erörterung des Paradieses (qu. 102), wo er u. a. auch die auf die Aequinoctialgegenden hinweisende Theorie seines Lehrers Albertus (ohne Nennung desselben) bespricht, und zwar in der Hauptsache abfällig, da des Aristoteles Behauptung einer Unbewohnbarkeit jener Gegenden wegen ihrer großen Hitze überwiegend wahrscheinlich sei.[70])

Auch was Bonaventura theils in seinem ausführlichen Sentenzen-Commentar, theils in den Eingangskapiteln des II. Theils seines Breviloquium über die Schöpfung lehrt, entfernt sich nur unwesentlich, und kaum in andren als lediglich formalen Punkten, von der durch die Lombarden gelegten Grundlage. Der seraphische

Lehrer weicht vom angelischen wie überhaupt, so auch auf diesem Puncte nicht eben wesentlich ab. Ja statt des bei ihm vielleicht zu erwartenden stärkeren Hervortretens einer mystischen Richtung in der Weise der Victoriner gibt sich gerade in seinen kosmogonischen Lehren ein fast naturalistischer Zug kund. Die Uebereinstimmung der aristotelischen Natur- und Schöpfungslehre mit der kirchlichen wird als feststehende Voraussetzung behandelt, ein Widerspruch zwischen jener, als authentischer Interpretation des Buchs der Schöpfung, mit der Kirchenlehre als Wiedergabe des Buchs der Erlösung als unmöglich ausgeschlossen. Der philonisch-augustinischen Theorie vom Erschaffensein der Welt in Einem Augenblicke tritt er viel bestimmter und exclusiver entgegen, als Halesius, Albertus und Thomas (Brevil. II, c. 5). — Diesen stark aristotelisirenden scholastisch-dialectischen Darstellungen würde als Probe mystischer Behandlung des Genesistexts durch denselben Koryphäen franziskanischer Lehrüberlieferung das unter seinen Werken überlieferte Buch: Illuminationes Ecclesiae s. Expositio in Hexaëmeron zur Seite treten, falls dasselbe als von ihm herrührend anerkannt werden könnte. Es liegt jedoch starker Verdacht vor, daß diese Sammlung von 23 Sermonen oder Vorträgen über 1 Mos. 1, die durch mehrere Pariser Zuhörer des kurz zuvor verstorbnen Cardinals „zwischen Ostern und Pfingsten des J. 1274" aufgezeichnet und herausgegeben sein wollen, eine unächte Compilation aus späterer Zeit sei. Die im vorletzten Sermon enthaltene Prophezeiung von wunderherrlichen neuen Offenbarungen, die einem künftigen „Seraphischen Orden" zu Theil werden würden, ist ganz in der Manier des „Ewigen Evangeliums" der häretischen Franziskaner des ausgehenden 13. und des 14. Jahrhunderts gehalten; und gerade die Geflissentlichkeit, womit eine dem letzten Vortrage angehängte Schlußnotiz versichert, daß die Redaction des Werks zu Paris „im Beisein verschiedener Magister und Baccalaureen der Theologie sowie in Gegenwart von 160 andren Brüdern" erfolgt sei, weckt starken Verdacht wider die Aechtheit. Dazu kommt noch die höchst bedenkliche Erscheinung, daß in S. IX. Anselmus als zu

den orthodoxen Vätern der griechischen Kirche gehörig erwähnt, und in S. XXII. Ambrosius als ein Zeitgenosse Constantins des Großen dargestellt wird. Unwürdig eines Theologen von Bonaventuras Bedeutung wie diese historischen Schnitzer ist auch der an ungesunden Ueberschwenglichkeiten und Geschmacklosigkeiten überreiche mystische Inhalt der Schrift, der kaum die Annahme, daß wenigstens etwelche mündliche Vorträge des gefeierten Lehrers in das Ganze hinein verarbeitet seien, als zulässig erscheinen läßt. Nach dreien einleitenden Betrachtungen über Christum als das siebengestaltige Medium sowie als das Ziel aller Erkenntniß, beginnt die mystisch-exegetische Behandlung des Sechstagewerks sofort mit der Erschaffung des Lichts, oder vielmehr mit dem: „Und Gott sah, daß das Licht gut war“. Gen. 1, 4, woran eine Betrachtung über das intellectuelle Licht als die allüberstrahlende Wahrheit, die sich auf dreierlei Weise (als veritas rerum, morum et sermonum) den Creaturen offenbare und so zur Ausübung der vier Cardinaltugenden anleite, angeknüpft wird (S. IV—VII). Auf Grund der Firmamentschöpfung wird dann die Erhabenheit, die Festigkeit und die Herrlichkeit des dem sternenbesäeten Himmelsgewölbe gleichenden und in die Tiefen göttlicher Erkenntniß einführenden Glaubens geschildert. Weiterhin werden die Ansammlungen der Gewässer am 3. Schöpfungstage als Bild der verschiednen geistlichen Schriftsinne, die Hervorsprossungen (pullulationes) der Erde als Bild der sacramentalen Figuren, die vielerlei Saamen der Gewächse endlich als Bild der verschiednen aus der Schrift herzuleitenden Theorieen, namentlich derjenigen von den sechs Weltaltern der Heilsgeschichte, beschrieben (S. XIII—XIX). Das 4. Tagewerk bietet Anlaß zu einer Betrachtung über das Wesen der Contemplation, welche über das niedere bloß intellectuelle Erkennen hinaushebe und die Geheimnisse der himmlischen Monarchie (entsprechend dem Sonnenlichte), der streitenden Kirche (entspr. dem Monde) und der erleuchteten Seelen (= den Sternen) kennen lehre (S. XX—XXIII). Die mystische Behandlung der folgenden Tagewerke, wofür bloß der Plan angegeben

wird, fehlt. Das theilweise an die überschwenglich allegorisirende Art eines Ruysbroek erinnernde Machwerk dürfte, trotz der Versuche neuerer Herausgeber und Beurtheiler, sein Herrühren von Bonaventura zu vertheidigen, wohl erst im Zeitalter dieses Mystikers in franziskanischen Kreisen entstanden sein.[71])

Die nachthomistische Scholastik bringt zu dem von Thomas auf Grund der Lombardischen Sätze Aufgestellten nichts sachlich irgendwie Neues hinzu. Auch in der Schule des Duns Scotus, der in mehreren seiner hieher gehörigen Ausführungen sich mehr an Albertus, theilweise auch an Bonaventura annähert als an Thomas, sind es doch überwiegend nur formale Neuerungen, die man wie sonst, so zum Theil auch auf dem Gebiete der Creationstheorie eingeführt und den Anhängern des Thomas gegenüber verfochten werden sieht. Ja selbst der seit Occam neubegründete Nominalismus der scholastischen Größen der beiden letzten mittelaltrigen Jahrhunderte bezeichnet in seinen auf unsren Gegenstand bezüglichen Lehren keinen derartigen Fortschritt, der epochemachend genannt zu werden verdiente, ja der überhaupt etwas materiell Neues oder Bedeutsames repräsentirte. Ueber den Versuch einigerer Neueren, in der Weltansicht sowohl des älteren als des jüngeren Nominalismus der Scholastiker bestimmtere Anklänge an die Darwinsche Entwicklungslehre, als die auch sonst in einzelnen Momenten der scholastischen Creationslehre enthaltenen nachzuweisen, wird unten K. 10 zu handeln sein.

Auch was solche antischolastisch-naturtheologische Lehrer seit dem 13. Jahrhdt., wie Baco, Raymund, der Cusaner, für die Behandlung des Schöpfungsdogma's geleistet, erfordert kein besondres Kapitel in unsrer Darstellung. Fundamentale Unterschiede in Auffassung und Ausführung der fraglichen Materien sind es nicht, welche sie gegenüber der langen Reihe der eigentlichen Scholastiker charakterisiren. Roger Baco übt an Albertus und Thomas im Allgemeinen scharfe Kritik, doch ist seine Stellung zur aristotelischen Philosophie keine wesentlich andre, als die ihrige. Er findet die Lehren des Aristoteles, insbesondre auch die auf die Weltschöpfung bezüglichen, wesentlich im

Einklange mit denen der h. Schrift: er rühmt an ihnen, daß sie richtig verstanden, den irrigen und verderblichen Ansichten der Atomistiker auf willkommne Weise entgegentreten. Daß die biblische Schöpfungsgeschichte dem Naturkundigen viele Schwierigkeiten darbiete, hebt er hervor, zeigt jedoch, z. B. damit, daß er die Weltschöpfung bald im Frühlingsäquinoctium, bald zur Zeit der Herbstnachtgleiche stattfinden läßt (das Letztere wegen der Stelle Exod. 23, 16), daß er seinerseits über die kirchlich-traditionelle Behandlungsweise dieser Schwierigkeiten nicht hinauszukommen weiß.[72])

Auch in Raymunds von Sabieude Sätzen über die Schöpfungslehre (tit. 15—28 und tit. 56—59 seiner Theologia naturalis) ist nicht sonderlich viel Originelles wahrzunehmen, trotz der mancherlei sinnigen Vergleiche, die er, ein geschickter Natursymboliker, auch auf diesem Punkte seines Systems anzubringen weiß. Das aus Nichts geschaffene creatürliche Sein ist ein höchst offenbares (manifestissimum), gleichwie das göttliche ein höchst verborgenes (occultissimum); beide verhalten sich zu einander wie ein Baum zu seiner unsichtbaren Wurzel, die ihn hält und trägt, nur daß freilich Gott nicht ein Theil der Welt ist, sowie die Wurzel ein Theil des aus ihr entsproßten Baumes. Richtiger noch wird Gottes unendliches Wesen einem Kreiße, die Welt aber als seine sichtbare Manifestation einem Punkte, etwa dem Centrum dieses Kreißes, verglichen. Gott producirt aber die Welt nicht naturnothwendiger, sondern freiwilliger Weise, wie ein Künstler sein Kunstwerk schafft. Die Idee der Welt nimmt der göttliche Künstler aus sich selbst, ihren Stoff, die Weltmaterie, schafft er aus Nichts, und zwar ohne jede Mühe und Arbeit, mit größter Leichtigkeit, dabei besser, als dieß dem Zweck und Wesen der Welt gemäß eigentlich nöthig gewesen wäre. Die aus Nichts erschaffne hält er auch mit seiner göttlichen Allmacht beständig, sodaß sie nicht wieder vergeht, oder vielmehr er schafft sie fort und fort aus Nichts, ähnlich wie die Sonne ihre Strahlen immer wieder aufs Neue aussendet und so der Welt ihr Licht erhält. Aber nicht von Ewigkeit her besteht die von Gott ge-

schaffne Welt, sondern von einem bestimmten, von Ihm gesetzten Zeitpuncte an: „Gott wollte von Ewigkeit her, daß die Welt damals geschaffen würde, als er sie schuf" (tit. 19). — Wie beim Bau eines jeden Hauses drei Factoren in Kraft treten: der Künstler, sein Bauplan und sein Zweck, so ist auch Gott in dreifacher Weise schöpferischer Grund der Welt: als ihre bewirkende, ihre vorbildliche (exemplaris) und ihre finale Ursache, oder als Der, aus dem, gemäß dem und für den alle Dinge geschaffen sind, vgl. Röm. 11, 36. Sein göttliches Sein vergleicht sich dem der Sonne und das geschöpfliche der Welt dem des Mondes. Wie man die Sonne unmittelbar nicht anschauen kann, ohne den Augen zu schaden, wohl aber den Mond ohne alle Beschwerde gleich einem Spiegel betrachten kann, so können wir auch Gott nur mittelbar und abbildlicherweise aus seinen Creaturen erkennen. Die Gesammtheit der Creaturen schließt aber die vier Daseinsstufen des bloßen Seins, des Lebens, des bewußten Lebens oder Empfindens und des Denkens in sich. Wie die drei niederen oder vormenschlichen Seinsstufen und wie nicht minder die vier Elemente unter sich rangweise gegliedert erscheinen, so trägt auch der Mensch in seiner äußeren Natur eine Rangordnung von Organen. Sein Haupt sammt den Händen verhalten sich zum Bauch und zu den Füßen, wie das Feuer und die Luft, als die oberen und edleren Elemente, zur Erde und zum Wasser als den niederen; seinem Herzen entspricht im Weltganzen die das Planetensystem centralisch regierende Sonne. Aber nicht bloß elementaren Potenzen des Naturlebens vergleicht sich der Mensch, sondern in seinen Erzeugungs- und Ernährungsprocessen spiegelt er das vegetative Leben der Pflanze ab, die aus zartem Keime zum mächtigen Baume heranwächst; und noch ähnlicher erscheint er seinen nächsten Vorgängern auf der Stufenleiter der Creaturen, den empfindenden und sich frei bewegenden Thieren. Daß der Schöpfer alle diese stufenweise verschiedenen Creaturen bis zu dem sie alle in sich befassenden und verklärend vollendenden Menschen aus einem und demselben Stoffe hervorbringen

konnte, wollte, hervorzubringen wußte und wirklich hervorbrachte, zeugt für seine unendliche Macht, Weisheit und Güte ꝛc.

Aehnliche Gedanken über das Verhältniß des Schöpfers zu seiner Schöpfung, gleichfalls ohne strengeren Anschluß an den Gang der biblischen Schöpfungsgeschichte, entwickelt Nikolaus von Cusa in mehreren seiner Schriften, besonders der von „der gelehrten Unwissenheit" (1440), in dem Tractate über die Genesis (1447) und in dem tiefsinnigen und geistvollen Dialog De Possest (d. h. von Gott als dem absoluten Sein-können, dem alles Könnenden). In der erstgenannten Schrift streifte er, wenigstens im Ausdruck, mehrfach an pantheistische Lehren. Er behauptete darin u. a. eine wenn nicht negative, doch privative Unendlichkeit der Welt, und meinte: „Das geschöpfliche Sein ist, weil das unendliche Princip in endlicher Weise verschieden von den verschiedenen Geschöpfen in sich aufgenommen ist, eine endliche Unendlichkeit, ein geschaffener Gott. Weil Gott, der die Ewigkeit selbst ist, nicht werden kann, so ist geworden, was Gotte am ähnlichsten werden konnte," u. s. f. Wegen dieser und ähnlicher Sätze warf ihm der Heidelberger Theologe Dr. Joh. Venck in seiner Schmähschrift De ignota literatura vor, er lehre „eine Coincidenz des Geschöps mit dem Schöpfer." Daß indessen der Cusaner weit davon entfernt blieb, wirklich pantheistische Ansichten zu vertreten, zeigt jene zweite Abhandlung. Sie unterscheidet (ähnlich wie auch Raymund, z. B. in seinem oben aus tit. 19 seines Werks hervorgehobenen Ausspruche) eine ideale Ewigkeit der Welt in Gott und potentielle Einheit mit ihm von ihrer zeitlich gewordenen und von ihm unterschiednen Existenz. Die Schöpfung wird unter dem doppelten Gesichtspunkte eines Sichidentificirens Gottes mit seinen Creaturen, und eines Assimilirens oder Sichverähnlichens der Creaturen mit Gott betrachtet und so gezeigt, wie „aus dem Participiren des Vielen an dem Einen und Selbigen die Ordnung und Harmonie in der Welt entstehe." Gegen eine Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt erklärt der Tractat sich auf das Bestimmteste; die Welt müsse einen Anfang genommen haben,

freilich in Gott, dem absolut Demselben. Gott verhalte sich zur Welt, wie der Schreiber eines Buches zu diesem seinem Geistesproducte. Ein Buch verstehe man nicht, wenn man seinen Urheber nicht kenne; so auch nicht das Buch der Creaturen, wenn man nicht den Schöpfer und seine schöpferische Kraft kenne. — Auch im Dialog De Possest finden sich verschiedne Anklänge an Raymund, eingekleidet in theilweise pantheistisch klingende Wendungen, denen indessen in Wirklichkeit doch nur theistische Anschauungen zu Grunde liegen. Z. B: „das Ewige ist Alles zumal, ein ewiges Jetzt"; „alle creatürlichen Wirklichkeiten, Qualitäten u. s. f. sind in Gott Gott, wie sie als Creatur entfaltet Welt sind;" „Gottes schöpferische Allmacht ist durch die Schöpfung keineswegs erschöpft," rc.[73])

Daß keiner dieser Naturtheologen, weder Baco, noch Raymund, noch Cusanus, auf die Erklärung der Details des biblischen Schöpfungsberichts in gleichem Grade wie ein Albertus, Thomas rc. ausgedehnten Fleiß verwendet haben, mag zum Theil aus ihrer Unbefriedigtheit mit der herkömmlichen scholastischen Methode der Behandlung dieser Gegenstände zu erklären sein, der sie freilich nichts Besseres zu substituiren wußten. Was sie an reformatorischen Ideen auf dem Gebiete der theologischen Naturbetrachtung überhaupt hegten, strebte nun einmal weniger kosmogonischen Lehrbildungen zu, als Betrachtungen anderweitiger, und zwar vorwiegend zunächst nur kritischer oder principieller (dogmatisch-propädeutischer) Art.

---

7. Die Schöpfungsgeschichte im Rahmen größerer kosmographischer Naturspiegel oder Weltbilder während der vier letzten Jahrhunderte des Mittelalters. (Honorius von Autun, Vincenz von Beauvais, d'Ailli u. A.)

Ein Theil der oben (A, 3) erwähnten kosmographisch-encyklopädischen Werke unter dem Titel „Weltbild" oder „Naturspiegel" oder unter ähnlichen Ueberschriften verleibt ihren orbispictus-artigen

Uebersichten über die Gesammtheit der Dinge kurze Skizzen der Schöpfungslehre auf Grund des Hexaëmeron ein. Andre lehnen sich mehr oder minder eng an die im biblischen Schöpfungsberichte eingehaltene Ordnung an und suchen die Gesammtheit des zur Darstellung zu Bringenden an dem Faden des Sechstagewerks aufzureihen. Beide Verfahrungsweisen behalten bis ins 16. Jahrhundert hinein ihre Liebhaber, sodaß deren Producte fast der neueren Orbis-pictus-Literatur eines Amos Comenius und seiner Nachfolger die Hand reichen. Wir gehen nur auf einige vorzugsweise charakteristische Erscheinungen dieses Literaturzweiges in näherer Beschreibung ein.

Ein ziemlich buntes Durcheinander kosmographischer und chronographischer Skizzen von dürftigster encyklopädischer Kürze mit einzelnen Anklängen ans Hexaëmeron stellt das „Weltbild" (De imagine Mundi) des Honorius Solitarius von Autun aus dem Schlusse des 11. oder den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts dar. Das erste seiner drei Bücher handelt von der Welt (de globo), bildet also eine Art von Kosmographie, welche von einer kurzen Rekapitulation der Schöpfungslehre ihren Ausgang nimmt (K. 1 u. 3). Der Verfasser berührt sich darin auf bemerkenswerthe Weise mit des Scotus Erigena Eintheilung der Wirklichkeit in vier Naturen, sofern er fünf Arten von Weltschöpfung statuirt: die ewige archetypale der Zeugung des Logos, die Schöpfung der materiellen Welt im Ganzen (nach Sir. 18, 1), die Erschaffung der einzelnen Formen der Sinnenwelt in sechs Tagen, das Werden der Pflanzen, Thiere und Menschen aus Saamen, und die einstige Neuschaffung aller Dinge nach Offb. 21, 5. Die weiteren 138 Kapitel bringen, nach ziemlich willkürlicher und principloser Anordnung, zuerst Geographisches (die 5 Erdzonen und 3 Erdtheile), dann Hydrographisches (wobei auch eine kurze Notiz über den Wasserursprung der Vögel in bekannter Weise), ferner Meteorologisches und zuletzt Astronomisches. Das II. Buch handelt von den Weltzeiten (De tempore, in quo volvitur globus) und bietet, ausgehend von Definitionen des Aeon, der Ewigkeit und der Zeit, das Wesentliche einer Zeit-

eintheilungslehre und christlichen Kalenderkunde, in welche auch Bemerkungen über den mikrokosmischen Menschen, seine Temperamente und Lebensalter, und andres Derartige verflochten sind. Das III. Buch ist chronographischen Inhalts; es bietet eine Uebersicht über den Verlauf der sechs Bedaschen Weltalter, die vom Falle des „ersten Erzengels Sathael“ und dem dadurch herbeigeführten Falle Adams ihren Ausgang nimmt. Das Ganze verräth, — zumal in den einen Isidor und Rhaban in Hinsicht auf Vorliebe für abenteuerliche Fabelgeschichten noch überbietenden Nachrichten des ersten Buchs über ferne Länder wie Indien, aber auch über andre geographische Materien — einen traurig herabgekommenen Stand des Wissens. Die höchst wunderliche Aneinanderreihung der Gegenstände gibt in dem immerhin in seiner Art gelehrt zu nennenden Verfasser einen Mann zu erkennen, der nicht bloß Solitarius, sondern auch Confusionarius zu heißen verdiente. — Etwas enger geschürzt erscheint der Knoten, der die vier Bücher eines andern erbaulich-encyklopädischen Werkes desselben Schriftstellers zusammenhält. Seine „Weltphilosophie“ (De philos. Mundi) bietet in ihrem 1. Theile die Grundzüge einer Creationslehre in freiem Anschlusse ans Hexaëmeron, im 2. Theile die Elemente einer Uranologie mit mehreren veranschaulichenden Figuren (Zonentafel, Darstellung von Sonnen- und Mondsfinsterniß rc.); der 3. Theil ist meteorologischen, und der 4. kosmiographischen sowie anthropologisch-physiologischen Inhalts. [74])

Die gelehrte Aebtissin zu Hohenburg im Elsaß, Herrad von Landsperg um 1175, hat ihrer encyklopädischen Zusammenfassung alles Wissenswürdigen die Gestalt einer umfassenden heiligen Geschichte von der Schöpfung bis zum Endgericht ertheilt, und diesen Geschichts-Spiegel, der zugleich auch einen Naturspiegel und eine Uebersicht über alle sonstigen Wissensstoffe in sich schließt „Garten der Ergötzlichkeiten“ betitelt. Das Sechstagewerk gibt ihr Gelegenheit, Auszüge aus der Astronomie, Kosmo- oder Geographie, Chronologie, auch aus der Lehre vom Landbau rc. einzuschalten. Der Geschichte des babylonischen Thurmbaus reiht sie Auszüge aus

der Philosophie und der Lehre von den freien Künsten an, eingeleitet durch wunderliche allegorische Versinnbildlichungen, kraft deren die Philosophie als eine Person mit drei Häuptern: Ethik, Logik und Physik dargestellt wird, umgeben von den sieben freien Künsten, die als Töchter des h. Geistes eingeführt werden 2c. — Statt des heilsgeschichtlichen stellte ihr englischer Zeitgenosse, der Abt Alexander Neckam († 1217) in seiner Schrift De naturis rerum um 1190 den kosmographischen Gesichtspunkt voran, lieferte also wesentlich nur einen Naturspiegel, wobei er aber ebenfalls von Gen. 1 ausgieng und nach der hier vorgezeichneten Ordnung Himmelsbeschreibung, Schilderungen der Luft, des Wassers, der Erde und ihrer jeweiligen Bewohner, endlich die Lehre vom Menschen mit seinen verschiednen Lebenssitten, Verrichtungen, Ständen, Tugenden und Lastern aufeinander folgen ließ. Mehrere spätere moralisch-erbauliche Encyklopädien Englands, namentlich des Bartholomäus Glanville Werk De proprietatibus rerum (um 1275), scheinen dieser Neckam'schen Compilation direct nachgebildet zu sein.[75])

Das umfassendste erbaulich encyklopädische Werk dieser Art ist des französischen Dominikaners Vincentius v. Beauvais († 1264) großer Naturspiegel (Speculum naturale), der zusammen mit zweien andren Werken ähnlichen Umfangs, dem Geschichtsspiegel (Speculum historiale) und dem nicht ganz zur Vollendung gelangten Lehrspiegel (Sp. doctrinale), eine in der That „von allen Wissensgegenständen und von noch anderen" handelnde Universal-Encyklopädie bildet. Der richtige Gesammttitel des dreitheiligen Riesenwerkes ist Speculum majus; wird es, wie in der zu Douay 1624 erschienenen Benedictiner-Ausgabe, als Speculum quadruplex bezeichnet, so erscheint jenen drei ächten Abtheilungen noch eine untergeschobene vierte Compilation, ein Speculum morale hinzugefügt. — Daß für den ungemein fleißig forschenden und schriftstellerisch productiven Mönch, der eine zwischen thomistischer Scholastik und sinnigem Mysticismus vermittelnde Haltung bethätigt, das Interesse an frommer und gelehrter Betrachtung der Schöpfung

und ihrer Werke ein vorzugsweise mächtig entwickeltes war, geben auch die beiden nicht direct dem Naturgebiete gewidmeten Abtheilungen zu erkennen. Auch der „Geschichtsspiegel" geht von der Lehre vom dreieinigen Schöpfer und seinem Schöpfungswerke aus, und im „Lehrspiegel" handelt ein bemerkenswerther besondrer Abschnitt (VI, 23: De spectaculis naturae) vom religiös und sittlich fördernden Werthe andächtiger Betrachtung der Schönheiten der Natur fast in moderner Weise. Eine ähnliche Reflexion erscheint auch dem Prolog zum Naturspiegel (c. 6) einverleibt: wer des göttlichen Weltschöpfers und -Regierers Macht, Weisheit und Güte, erleuchtet durch die himmlische Wahrheit, im Buche der Creaturen erkennen und studieren gelernt habe, werde keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß solcher theologischen Betrachtung der Geschöpfe Gottes ein hoher Nutzen innewohne. Dieser Nutzen offenbare sich besonders auch beim Umgang mit der h. Schrift, wo eine umfassende Kenntniß der Naturdinge ein tieferes und richtigeres Verständniß der Bilder, Gleichnisse und der mystischen Zahlen darreiche.

Wegen Zugrundlegung des Sechstagewerks, an dessen Entwicklungsgang unser Polyhistor mit seiner Uebersicht über das Weltganze sich aufs Genaueste anlehnt, trägt das Speculum naturale (beendigt, laut seiner ausdrücklichen Angabe, 1250, also im Todesjahre Kaiser Friedrichs II) das Aussehen eines Riesencommentars zu 1 Mos. 1 in 32 Büchern. Doch tritt natürlich das exegetisch erörternde Element der Darstellung hinter das dogmatisch exponirende und noch mehr hinter das naturbeschreibende ganz zurück. — Beim 1. Tagewerk werden zunächst einige dogmatische Materien in traditioneller Weise kurz behandelt; so die Lehre von den vier Urschöpfungsproducten: Engelwelt, Empyreum, Zeit und Chaos, sowie die von der Erschaffung des Alls auf Einmal nach Sir. 18, 1. Zur bekannten augustinischen Folgerung aus dieser Stelle nimmt Vincenz dieselbe nur mild ablehnende, nicht bestimmt verwerfende Haltung ein, wie seine großen Ordensgenossen Albert und Thomas. Bei der Lichtschöpfung knüpft er sogleich die Ele-

mente der Optik an, bestehend in der Lehre von den Farben, vom Spiegel und den Zurückwerfungserscheinungen, von Licht und Schatten ꝛc. Mit der Betrachtung der Finsterniß aber werden, unter Berufung auf Augustins mystische Deutung derselben, die Grundzüge der Satanologie und Dämonologie verbunden; dabei wird auch vom Zauberer- und Hexenwesen, „von den Weiblein, die zur Nachtzeit mit der Diana und der Herodias auszufahren vorgeben", „von den Quälereien der Incubi" u. s. f. gehandelt (II, c. 110 f. 136 f.). — Beim 2. Tagewerke treten mit der theologischen Lehre von den drei und den sieben Himmeln sowie von den oberhimmlischen Wassern die Grundzüge der Astronomie und mathematischen Geographie in Verbindung, deßgleichen die von den Elementen des Feuers und der Luft, also die Hauptsätze der Meteorologie, auch der Lehre vom Schall und von den verschiednen Gerüchen — welcher letztere Punct in kurze Erörterungen „von der pestilenzialischen Luft" und „vom Wohnen der Dämonen in der niederen Luft" ausläuft (B. III. IV).

Die erste Hälfte des dritten Tagewerks oder die Scheidung von Wasser und Land bietet Anlaß zur Anknüpfung einer großen Mannigfaltigkeit von naturwissenschaftlichen Stoffen, als: Meer, süße Gewässer, Brunnen und Bäder, verschiedne Wasserproducte (darunter auch „das goldne Vließ", nach der Versicherung des Papias, der dasselbe an Flußufern sich bilden lasse!), Kugelgestalt der Erde, Erdbeben, Acker- und Gartenbau, Erdfeuer nebst seinen Producten Asche, Kohle, Asbest, Glas, Krystall ꝛc., Metalle (nebst Einigem über die Metallverwandlung, aus Avicenna's Apologie der alchemistischen Kunst), Natur- und Erdfarben, Steine und Edelsteine. Kurz es ist die gesammte anorganische Naturkunde, aus Hydrographie, Geognosie und Oryktognosie bestehend, deren Elemente hier abgehandelt werden. Neben manchen Proben arger wissenschaftlicher Beschränktheit bietet diese Abtheilung des Werks doch auch mehreres für den Wissensstandpunkt und die Urtheilsfähigkeit des Autors Ehrenvolle dar. So steht dicht neben seinem, ganz im Sinne

Augustins (Civ. D. XVI, 9) gehaltenen ablehnenden Votum in der Antipodenfrage, eine recht einsichtsvolle Bemerkung über Ursachen und Wesen des Kreislaufs der Wasser — welchen übrigens doch auch schon Frühere seit Basilius und Joh. von Damask, u. a. selbst Glykas [s. K. 1] im Wesentlichen richtig aufgefasst und beschrieben hatten. Dasselbe 7. Buch, worin er der Alchemie das Wort redet, enthält auch eine sehr gute Schilderung solcher Erosionserscheinungen, wie die durch Witterungseinflüsse und durch die wegwaschende Wirkung der Ebbe und Fluth hervorgerufenen (K. 20). Ueber die wahre Natur des Bernsteins, den er allerdings unter den Edelsteinen bespricht und über den er auch manches Fabelhafte mittheilt, zeigt er sich doch vollkommen correct unterrichtet (B. VIII, K. 104 f.). — Der auf Grund der 2. Hälfte des 3. Tagewerks entwickelten Pflanzenkunde verleibt der gelehrte Sammler mehrere alphabetisch geordnete Verzeichnisse von Gewächsen ein; so eins der gemeinen oder wilden Kräuter von etwa 150 Nummern, anhebend mit „Absynthus“ und schließend mit „Ypericum“ und „Ypoglossa“; eins der zahmen Gartengewächse von etwa 160 Nummern (Abrotonum — Zinziber), ein Baumverzeichniß mit ungefähr 70 Arten (Abies — Ulmus) ꝛc. Der beschreibende Text erscheint, den öfters stattfindenden ausdrücklichen Berufungen zufolge, zusammengetragen aus Dioscorides, Plinius, Isidor, Constantin dem Afrikaner, Platearius, Palladius, Avicenna ꝛc. Einige Materien kehren, in Folge laxer Eintheilungsgrundsätze, mehrere Male wieder; z. B. wird über die Producte des Oelbaums und des Weinstocks zu zweien Malen gehandelt (B. IX—XIV).

Beim 4. Tagewerke wird ein Theil des früher unvollständig abgehandelten astronomischen Materials nachgebracht, namentlich Kalendarisches, die Lehre von den Finsternissen ꝛc. Die Frage nach der Möglichkeit astrologischer Untersuchungen wird, trotz entschiedner Verwerfung des Treibens der heidnischen Genethliaci, nicht unbedingt verneint. Ein Einfluß der Planetenstellungen auf die Empfängniß sowie auf die embryonale Entwicklung der Menschen wird

im Anschlusse an Constantin den Afrikaner behauptet (B. XV). — Auf Grund des 5. Tagewerks wird zuerst die Ornithologie behandelt, mittelst alphabetischer Aufzählung einer Anzahl von Flugthieren, worunter auch die Fledermaus, dagegen keine Insecten sich befinden. Dann erst, im 17. Buche, folgen die Fische sammt sonstigen Wasserthieren und Seeungeheuern — worunter auch, unter Berufung auf den „Physiologus“, der Riesenwal Aspidochelone oder Aspidotestudo (K. 33). Die Eintheilung ist auch hier wieder keine sonderlich strenge; während die Wale sammt der Aspidochelone den Fischen zugerechnet sind (unter welche Kategorie auch Krebse, Muscheln, Seeigel, Purpurschnecken, Heuschrecken, Vielfüße, Tausendfüße, Scorpionen gestellt erscheinen,) figuriren in der besondren Rubrik der Meerwunder (monstra marina) z. B. Seehund, Krokodil, Seedrache, Seepferd, Leviathan, Nereide, Polyp, Scilla, Schildkröte und obendrein auch das Nilpferd (B. XVI. XVII). — Einige der hier als Wasserthiere aufgeführten Geschöpfe kehren in den folgenden, die Landthier-Schöpfung des 6. Tages behandelnden Abschnitten wieder; so die Heuschrecke zu zweien Malen, der Scorpion, die Schildkröte, der Hippopotamus. Die Classification ist überhaupt auch hier wieder eine sehr lockere: 1. Hausthiere (jumenta s. pecora; das Verzeichniß anhebend mit Agnus und schließend mit Vitulus); 2. wilde Thiere (bestiae — worunter aber auch der tolle Hund besprochen wird, nebst Rathschlägen für Behandlung seiner Biße); 3. sonstige Thiere, darunter Schlangen, Insecten ꝛc.; 4. vom Körper- und Gliederbau der Thiere, oder Anatomie; 5. von Ernährung, Bewegung und Fortpflanzung der Thiere, also Physiologie und Biologie (B. XVIII—XXII).

An der Spitze der dem Menschen gewidmeten Bücher stehen wieder theologische Erörterungen über Gottbildlichkeit, Unsterblichkeit ꝛc. Dann folgt in vier Büchern eine ausführliche Psychologie oder Lehre von den vegetativen, den sensitiven, den sympathisch-ekstatischen und den höheren oder rationellen Seelenkräften und -thätigkeiten; endlich eine Schilderung des menschlichen Körperbaus nach seinen

Organen und Functionen (B. XXIII—XXVIII). — Die vier letzten Bücher ertheilen, unter der gemeinsamen Ueberschrift „Vom Universum", dem Ganzen einen theologisch-heilsgeschichtlichen Abschluß. Sie handeln von Gottes Vorsehung und Weltregierung als sabbathlicher Fortsetzung und Vollendung seiner Schöpferthätigkeit; vom Paradies und Sündenfalle; vom gefallenen Menschen und dessen Zeugungs- und Fortpflanzungs-, Krankheits- und Todeserscheinungen, — auch seinen Mißgeburten, bei welchem Punkte Nachrichten über monströse Völkerracen als Giganten, Hundsköpfe, Cyklopen 2c. eingeschaltet werden; endlich von den Wohnörtern und Zeitaltern des Menschen auf Erden. Die letztern werden nach dem Bedaschen Schema der sex aetates betrachtet und mit der alsbald bevorstehend behandelten Erscheinung des Antichrists — als dessen Vorläufer der von Innocenz IV. verdammte Kaiser Friedrich II. figurirt — abgeschlossen (B. XXIX—XXXII).

Ein herzlich schlechter Systematiker zwar und als Mitüberlieferer gar mancher thörichten Fabelnachricht ein Kind seines unkritischen Zeitalters, verdient Vincentius doch wegen seines unermüdlichen Eifers im Zusammentragen aller möglichen Wissensstoffe aus Nah und Fern, wegen seiner staunenswerthen Belesenheit in christlichen, jüdischen und arabischen Schriftstellern, sowie wegen der relativen Vollständigkeit seiner ungefähr alles damalige positive Naturwissen zusammenfassenden Compilation, einen Ehrenplatz unter den großen Gelehrten aller Zeiten. Sein dreifaltiges Riesenwerk, und innerhalb seiner ganz besonders auch der Naturspiegel, gehört unfraglich zu den culturhistorisch bedeutsamsten Phänomenen der gesammten Literatur des Mittelalters.[76])

Unter den kosmographischen Naturspiegeln der beiden letzten vorreformatorischen Jahrhunderte heben wir nur noch Einen speciell hervor: das Weltbild (Imago Mundi) des Petrus de Alliaco, Cardinals v. Cambray, geschrieben im J. 1410. Dasselbe bildet, verglichen mit der enormen Reichhaltigkeit des eben betrachteten Werks des Vincentius, im Grunde nur das Fragment einer voll-

ständigen Weltkunde, denn es behandelt in seinen 60 Kapiteln lediglich die Himmelskunde (und zwar diese in größter compendiarischer Kürze in den drei Eingangskapiteln), die mathematische Erdkunde (K. 4—11), die physikalische Erdkunde nebst Ethnographie (K. 12—48), die Hydrographie oder Lehre von den Meeren und Flüssen (K. 49—59) sowie die Lehre von den Winden (K. 60). Acht roh gezeichnete Tafeln ähnlich den schon von Isidor seinem Werke De naturis rerum eingefügten, dienen zur Veranschaulichung mehrerer der geschilderten Verhältnisse, z. B. der 9 Himmelssphären, der Ekliptik und des Thierkreißes, der Meridiane und Colure, der Zonen, der Hauptländer der Erde nach ihrer klimatischen Lage. Das Büchlein ist hauptsächlich nur deßhalb wichtig, weil Columbus einen Theil seiner kosmographischen Kenntnisse aus ihm geschöpft hat, und weil insbesondre seine Ansicht von einer verhältnißmäßig nur geringen Ausdehnung des Meeres zwischen Europa und dem Ostrande Asiens theils auf dem Räsonnement des Cardinals im 8. Kapitel der Imago, theils auf der sachlich damit in der Hauptsache übereinstimmenden Seekarte des Paolo Toscanelli in Florenz vom J. 1474 fußte. d'Ailli erklärt sich nemlich, — nachdem er unmittelbar vorher die Annahme von Antipoden, nicht etwa wegen absoluter klimatologischer Unmöglichkeit, wohl aber weil Röm. 10, 18 ihr widerstreite, verworfen, — in jenem Kapitel wider die Behauptung des Ptolemäus, wonach bloß ein Sechstel der Erdoberfläche von Menschen bewohnt, fünf Sechstel aber mit Wasser bedeckt seien; dieser Annahme widerspreche schnurstracks, was das 4. B. Esra lehre, ein mit Recht von der Kirche heilig gehaltenes Buch, welches vielmehr das Land weit überwiegen und bloß ein Siebentel der Erde von Meer bedeckt sein lasse. Er reproducirt hiemit im Wesentlichen die schon von Roger Baco (unter Berufung auch auf Seneca und Plinius) vorgebrachten Argumente für eine nur geringe Breite des Oceans, insbesondre auch des die Westküste der alten Welt von der Ostküste Indiens trennenden Meergürtels. Unselbständig wie diese, auf flüchtigen Excerpten aus dem Baco'schen

Schriften beruhende Argumentation, ist auch alles Sonstige, was der gelehrte Compilator zusammenstellt. Seine Mittheilungen über monströse Menschen und erschreckliche Fabelthiere Indiens, z. B. über die 300 Fuß langen Aale im Ganges, über Riesenkraken, welche Elephanten mit ihren Fangarmen zu packen vermögen und dgl. m., scheinen direct aus dem entsprechenden Abschnitte des Weltbilds des Honorius von Autun geschöpft zu sein. In der Lehre vom Paradies, die er der 4 Flüsse wegen als einen Abschnitt seiner Hydrographie behandelt, folgt er der bekannten halb supranaturalistischen Ansicht des Beda, Strabus ꝛc., wiewohl er auch von der natürlicheren Albertusschen Ansicht Kenntniß zu haben scheint. Seine geographischen Ansichten sind theilweise noch sehr elementarer und altfränkischer Art; den Indus läßt er ins Rothe Meer münden und Aegypten theilt er noch zu Asien. Immerhin zeigt er auf diesem Puncte einiges Fortschreiten über seinen um 300 Jahre älteren Vorgänger, jenen Honorius, dessen Weltbild die sämmtlichen Inseln des Mittelmeers, auch Creta, die Cycladen, Sardinien ꝛc. zu Afrika zählte, und zur unteren oder nördlichen der beiden Hälften, in welche Germanien durch den Elbfluß getheilt werde, also zu Germania inferior, u. a. auch die Länder Dania, Norwegia, Pannonia inferior, Bulgaria und „Messias" (= Moesia) gehören ließ.[77])

Der Imago Mundi d'Ailli's gereichen übrigens mehrere andre kleine Schriften kosmologisch-physikalischen und geographischen Inhalts von demselben vielschreibenden Autor (der u. a. auch „Quästionen zum Hexaëmeron", ein, wie es scheint nie zum Druck, jedenfalls zu keinem namhaften Einflusse gelangtes Werk verfaßte) zur Ergänzung. Die wichtigste davon ist der s. Z. berühmte und vielgelesene, aber auch viel angefochtene Tractat von der Harmonie der Astronomie mit der Theologie: das Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia. Der in jenem mehr nur den geographischen Gesichtspunct festhaltenden Weltbilde zu vermissende Anschluß an den biblischen Schöpfungsbericht findet hier

wenigstens theilweise statt, sofern die astronomischen Beziehungen des Sechstagewerks ziemlich eingehend erläutert werden. Ausgehend von dem Axiom, daß die wahre, von astrologisch-fatalistischen und magisch-abergläubigen Irrthümern gereinigte Astronomie unzweifelhaft mit der Theologie übereinstimmen und ihr willig die Dienste einer niederen Magd leisten müsse, ja daß sie mit einem gewissen Rechte als theologia naturalis schlechthin bezeichnet zu werden verdiene, stellt der Verfasser sich die Aufgabe, den prophetisch geweissagten Ereignissen der Heilsgeschichte und der christlichen Zukunft bestätigende Zeugnisse der Astronomie anzupassen („theologicis prophetiis astronomica indicia respectu quorundum futurorum eventuum coaptare"). Er thut dies einerseits unter Berufung auf die in älterer Zeit durch Beda, und neuerdings durch König Alfons von Spanien, als Redactor der berühmten astronomischen Tafeln, zu solchem Zwecke gelieferten Vorarbeiten und Hilfsmittel, andrerseits unter Verweisung auf Aristoteles und Ptolemäus, welche bereits ein Eingreifen gewisser außerordentlicher Planeten-Conjunctionen in den Gang der Menschheitsgeschichte gelehrt und die Deutung solcher Conjunctionen unter feste Gesetze und Regeln gebracht hätten; — wie denn z. B. ein Zusammentreten der 3 oberen Planeten Saturn, Jupiter, Mars entweder „neue Secten und Ketzereien" oder „Umwälzungen von Königreichen" (regnorum mutationes) oder, jenachdem es in einem wässrigen oder feurigen oder windigen oder erdigen Thierkreiszeichen stattfinde, solche Naturereignisse wie Ueberschwemmung, Dürre, Sturm oder große Kälte ankündige, u. s. f. Gestützt auf diese und ähnliche Prämissen sucht nun d'Ailli eine Anzahl von Coincidenzpuncten der siderischen Himmelsgeschichte mit der Welt- und Heilsgeschichte festzustellen, theils rückwärts rechnend von der letzten Conjunction an bis zum Weltanfang, theils vorwärts von der allerersten Conjunction an. Diese bestimme sich aber, meint er, danach daß das vorsolare Urlicht sowohl wie die Sonne selbst am 4. Schöpfungstage in voller Mittagsstellung (in plena luce et in meridie) geschaffen worden sei, und zwar im Zeichen des

Widders stehend zur Zeit des Frühlingsäquinoctiums, auf das J. 320 nach Erschaffung der Welt. Zweimal 960 Jahre später, als die dritte Conjunction seit Weltanfang stattfand, sei die durch dieselbe angekündigte Noachische Fluth eingetreten, also im J. d. Welt 2240. Daraus berechne sich dann weiter Christi Geburtsjahr auf 5343 n. Ersch. der Welt, die achte und letzte große Planetenconjunction aber auf d. J. 1617 v. Chr., also 203 Jahre nach dem Abfassungszeitpunct des Vigintiloquium 2c. Daß diese seine Zeitbestimmungen mit der kirchlich recipirten Chronologie Beda's und des römischen Martyrologium (wonach Christi Geburt 5199 n. Ersch. der Welt fällt) nicht stimmten, zog ihm schon seitens mancher Zeitgenossen Zurechtweisungen zu, gegen die er sich in späteren apologetischen Nachträgen zum Vigintiloquium verantworten mußte. Spätere römische Theologen, z. B. der Jesuit Pererius, haben ihn zum Theil noch härter angegriffen und seine Versuche zur Bildung einer Concordanz zwischen Astronomie und Theologie als ein willkürliches Vermittelnwollen zwischen Licht und Finsterniß, Gott und Satan geschmäht.[78]) Und doch verdienen gerade die hieher gehörigen gelehrten Arbeiten des Cardinalis Cameracensis wegen ihrer relativen Selbständigkeit beßeren Ruhm, als jene wesentlich nur reproducirenden kosmographischen Compilationen. Hat er doch auch kräftig auf die Nothwendigkeit einer Kalenderverbesserung hingewiesen (in der Schrift De correctione Kalendarii), und ist er deßgleichen durch andre seiner Schriften, z. B. seine Quästionen zu Joh. de Sacrobusto's Buch De sphaera, auch für unsre Reformatoren ein anregender Vermittler astronomischer Kenntnisse zum Theil freilich auch astrologischer Studien und Speculationen geworden.

8. Patristisch und rabbinisch gelehrte Genesis-Commentare bis zum Schlusse des MAs. (Lyra, Tostatus, Burgensis etc., Picus Mirandula, Coletus).

Neben den dogmatischen Erörterungen des Inhalts der biblischen Schöpfungsgeschichte in den Systemen der Scholastiker, sowie neben den sich frei daran anlehnenden Schilderungen kosmographischer Compilatoren bieten die letzten Jahrhunderte vor der Reformation auch noch verschiedne gelehrte Commentare, sei es zum Sechstagewerk speciell, sei es zur Genesis oder zur ganzen h. Schrift. Einige dieser Auslegungsschriften verhalten sich zu dem durch die vorausgegangene scholastische oder mystische Literatur Geleisteten lediglich reproducirend. So jener Pseudo-Thomas (Thomas Anglus?) und Pseudo-Bonaventura (s. K. 6); auch Cardinal Hugo v. St. Chers († 1263) in seinem bis in die neuere Zeit hinein gern und viel gebrauchten Postillenwerk über die ganze h. Schrift nach vierfacher Deutung, sowie der Augustinergeneral und eifrige thomistische Scholastiker Aegidius de Columna († 1296), in seinem, Venedig 1521 gedruckten Commentar zum Hexaëmeron in 2 Büchern. [79])

Das letztgenannte umfangreiche Werk leitet zu einer Gruppe gelehrter Commentatoren hinüber, deren Verdienst es ist, neben der patristisch-scholastischen auch die rabbinische exegetische Tradition in umfassenderem Maaßstabe der Genesis-Auslegung dienstbar gemacht zu haben. So vor allen Nikolaus de Lyra (aus dem Flecken Lyre bei Evreux in der Normandie, † 1340), der „Postillenschreiber" (Postellator) schlechtweg und wegen der Selbständigkeit und Gediegenheit des im alttestamentlichen Theile seines großen Auslegungswerkes Geleisteten zum Bahnbrecher für Luthers Bibelübersetzungsarbeit, also in gewissem Sinne zu einem Vorläufer der Reformation geworden. Seine mit selbständiger hebräischer Sprachkenntniß aus rabbinischen Schriften geschöpften Bemerkungen folgen,

soweit sie sich zustimmend zu den Meinungen seiner jüdischen Gewährsmänner verhalten, hauptsächlich dem Rabbi Schelomo ben Jizchak (Raschi); doch citirt er die Ansichten der Rabbinen im Ganzen mehr, um sie zu widerlegen und als absurd darzuthun, als in anerkennender Absicht. In dogmatisch-exegetischer Hinsicht stützt er sich besonders auf Augustin, theilweise auch auf Thomas Aquin; jedoch verhält er, als Franziskaner, dem Letzteren gegenüber sich ziemlich selbständig und hält dabei den Grundsatz, daß vor allem der literale Sinn jeder Stelle als Fundament der Auslegung gewonnen werden müsse, unter Zurücksetzung der verschiednen geistlichen Deutungen, mit Strenge aufrecht. Beim Wählen unter mehreren verschiednen Deutungen bevorzugt er in der Regel mit bemerkenswerthem Freimuth und gesundem Tacte die naturgemäßeste, am wenigsten gekünstelte oder mystisch überschwengliche Meinung. So legt er beim 2. wie beim 5. Tagewerke besonderes Gewicht auf die ursprüngliche Dampf- oder Nebelgestalt des Wassers, darauf daß dasselbe sowohl humorem als vaporem in sich schließe. Nur vermöge dieser Eigenthümlichkeit habe dasselbe am 2. Tage den Himmel bilden gekonnt; nur deßhalb hätten am 5. Tage aus ihm sowohl Fische als Vögel entstehen können, jene wegen ihrer Wesensverwandtschaft mit dem humor, diese wegen ihrer dem vapor gleichartigen Natur. Natürlich pflichtet er Bedas und Hugos Lehre von einer Rotation des Urlichts als provisorischer Sonne auf das Entschiedenste bei. Gegen solche mystisch-supranaturalistische Ansichten, wie die gelegentlich auch von Augustin gebilligte origenistische von einer Identität der oberhimmlischen Wasser mit der Engelwelt, erklärt er sich sehr bestimmt. — Zu der altkirchlichen Streitfrage darüber, ob die Erde im März zur Frühlingszeit oder im September als dem Monat des Samen- und Fruchttragens geschaffen worden, weiß er auch jüdische Lehrmeinungen für die eine wie für die andre Ansicht beizubringen, den R. Josua mit seinen Anhängern als Vertreter der ersteren, den R. Eliezer und seine Schule als Verfechter der letzteren, — zu welcher auch er überwiegend hinneigt, wegen 5

Mos. 32, 4 (Vulg.): „Gottes Werke sind vollkommen". Zum 4. Tagewerk führt er u. a., aber mit entschiedener Mißbilligung, den albernen Einfall einiger jüdischen Lehrer an: der Mond hätte ursprünglich gleiche Klarheit wie die Sonne gehabt, hätte aber die letztere übertreffen gewollt und sei deßhalb von Gott zur Strafe degradirt worden. Deßgleichen zum folg. Tagewerke die Fabel: die „großen Walfische" seien ursprünglich so riesig groß erschaffen worden, daß sie allen Schiffen auf dem Meere Verderben, ja der ganzen Schöpfung den Untergang gedroht hätten; deßhalb habe Gott bald nach ihrer Erschaffung ihre weiblichen Individuen getödtet und — als Braten zur Speise für die Gerechten in der jenseitigen Welt aufbewahrt. Den crass-sinnlichen Eudämonismus, der sich in diesen plumpen und abgeschmackten Fündleins zu erkennen gibt, rügt Lyra mit gerechter Entrüstung als das Product einer nicht bloß jüdischen sondern muhammedanischen Phantasie und Denkweise. — Auch bei der Menschenschöpfung weist er eine rabbinische Vorstellung zurück, die nemlich, daß die Seele deßhalb Sitz des göttlichen Ebenbildes sei, weil sie ihren Körper auf gleiche Weise wie Gott das Weltall, erfülle, durchdringe und beherrsche. Zur Erweisung der Absurdität und Unnatürlichkeit des bekannten Commentum's von einer anfänglich androgynen Erschaffung Adams verweist er auf die Nachricht über eine aus zwei aneinandergewachsenen weiblichen Individuen bestehende Doppelgeburt, welche bald elendiglich habe sterben müssen, wie er dieß in einer zeitgenössischen Chronik berichtet gefunden habe.[80])

Gleichfalls auf rabbinische Gelehrsamkeit gestützt, wenn auch auf minder selbständige und umfassende als die des Lyranus, trat ungefähr ein Jahrhundert nach demselben Alfonsus Tostatus zu Salamanca, später Bischof von Abula (daher Abulensis genannt, † 1454 od. 55) als kühner Neuerer verschiednen traditionellen Annahmen der kirchlichen Genesis-Exegese gegenüber und zog sich dadurch fast den Ruf der Ketzerei zu. Zwar das Vorhandensein von Antipoden bezweifelte auch noch er, so gut wie d'Ailli, auf Grund

von Röm. 10, 18; aber er ließ, diesem seinem älteren Zeitgenossen entgegen und an Lyra sowie dessen rabbinische Gewährsmänner sich anschließend, die Welt nicht um die Frühlings-, sondern um die Herbstnachtgleiche erschaffen werden. Er bestritt deßgleichen die directe Beziehbarkeit des Gottesnamens Elohim auf die Dreieinigkeit sowie die Deutung des „Geists über den Wassern" auf den hl. Geist. Die Trockenlegung der Erde am 3. Tage ließ er, hierin dem Vorgange Raschi's folgend, durch einen heftigen und heißen Wind, ähnlich dem, der auch nach der Sintfluth die Gewässer aufgetrocknet hätte (vgl. 1 Mos. 8, 13), bewirkt werden. Das Gesegnetwerden des Sabbaths durch Gott (1 Mos. 2, 3) faßte er nicht real, sondern als bloße schriftstellerische Anticipation der späteren Sabbathgesetzgebung, ließ auch den Sabbath thatsächlich von der vorsintfluthlichen Menschheit noch nicht gehalten werden, weil dieselben noch „in beständiger Ruhe", ohne für ihre Speise und Bekleidung viel arbeiten zu müssen, leben gekonnt hätten. Auch seine Paradieses-Exegese brachte manches Heterodoxe zum Vorschein. Die seit Augustin und Avitus mehr und mehr beliebt gewordne mystische Deutung des Hervorgehens der Eva aus des schlafenden Adam Rippe als eines Typus von Joh. 19, 34 verwarf er aus dem dogmatischen Grunde, weil nicht das aus der Seite des todten Heilands geflossene Blut, sondern vielmehr sein stellvertretendes Leiden am Kreuze erlösend und kirchengründend gewirkt habe. Die Schlange des Paradieses identificirte er mit einer gewissen, angeblich aufrecht gehenden und mit einem Frauenantlitz versehenen Schlangenart, genannt Pharias, welche dem Teufel als Organ für sein Sprechen (instrumentum locutionis) gedient habe. Auch über Eva's Fall, über Gottes Gehen im Garten und andre Momente der Sündenfallsgeschichte brachte er eigenthümliche, der herrschenden Deutungsweise mehr oder minder zuwiderlaufende Speculationen vor. Und was die Paradiesesflüsse betrifft, so huldigte er zwar im Ganzen der traditionellen Meinung, ließ indessen den Phison, obgleich seine Identität mit dem Ganges festhaltend, auf dem Berge Oscobares, angeblich im Kaukasusgebirge, entspringen.

Ein andrer rabbinisch gelehrter Spanier ebenderselben Zeit, der Proselyt **Paulus**, Erzbischof von Burgos (Paulus Burgensis, † 1435), schrieb Zusätze oder Glossen zu Lyra's Postille, worin er die in diesem angesehenen Bibelwerke entwickelten Ansichten theilweise zu corrigiren suchte, hie und da unter scharfen Ausfällen auf seinen Vorgänger. So rügte er es mit Strenge, daß derselbe die seit Hieronymus traditionell gewordene Annahme, das Fehlen des göttlichen Segens beim 2. Tagewerk erkläre sich aus der „bösen Zweizahl", eine „possenhafte Auskunft" (responsio truphatica) genannt hatte. Besonderes Aufsehen erregte die von ihm mit mathematisch-physikalischer Gelehrsamkeit entwickelte, aber doch seltsam naturwidrige Ansicht von der Art, wie Gott laut Gen. 1, 9 die Scheidung des Wassers vom Lande oder die Bildung der Meere bewirkt habe: Gott habe die vorher den ganzen Erdball bedeckenden Gewässer zu einem besondren Globus mit vom Erdmittelpuncte verschiednem Centrum geballt; die beiden Kugeln, die Erd- und die Wasserkugel, verhielten sich seitdem excentrisch zu einander, so daß ihre Oberflächen einander an mehreren Punkten schnitten ꝛc. Er lehnte sich mit dieser Behauptung an die schon im 13. Jahrhundert hie und da beliebt gewordne Theorie von der Excentrizität der Erd- und der Wassersphäre an, gegen welche bereits Dante in einer besonderen Schrift (dem zu Verona gehaltenen Vortrage: De aqua et terra) sich ausgesprochen hatte und die überhaupt die herrschende thomistisch-orthodoxe Weltansicht gegen sich hatte, während allerdings einzelne Gelehrte bis ins 16. Jahrhundert hinein an ihr festhielten und demgemäß — wie jene Theologen Salamanca's, die des Columbus kühne Entdeckerfahrt zu verhindern suchten — von dem mächtigen Wasserberge fabelten, der sich im Westen wölbe. — Ein franziskanischer Ordensgenosse des Lyranus, **Matthias Thoring** od. **Doring** (richtiger wohl Doornik od. Toornik, um 1440) trat diesen Angriffen des spanischen Erzbischofs auf den Postillator mittelst einer leidenschaftlich erregten Schutzschrift zu Gunsten desselben, betitelt Correctorium corruptorii Burgensis, entgegen. Er be-

kämpfte darin insbesondre auch die seltsame Wassersphärenhypothese mit scharfsinnigen Argumenten, wie z. B. bei solcher Verrückung des Mittelpunkts der Wassersphäre, wie der Burgenser sie behaupte, hätten nothwendig auch die Elemente des Feuers und der Luft eine Verrückung ihres Mittelpunctes erfahren müssen, wodurch das ganze Weltall in Verwirrung gerathen sein würde; nicht minder würde die behauptete Versetzung des Schwerpuncts des Wassers dessen Natur gänzlich alterirt oder vielmehr verderbt haben, weil es nicht mehr nach dem Erdcentrum gravitirt, überhaupt also seine feuchte und kalte Wassernatur eingebüßt haben würde rc. — Auch der gelehrte und schriftstellerisch productive Dionysius der Karthäuser (vgl. A. 2) bietet in seiner „Auslegung des Buches Beresith", der ersten Abtheilung eines umfangreichen wissenschaftlich-erbaulichen Pentateuchcommentars, reichliche Polemik wider den Erzbischof von Burgos, der von ihm, unter Mißachtung seiner Conversion, noch als Jude behandelt und gewöhnlich als „Rabbi Paulus" citirt wird. Die eignen Leistungen dieses letzten gelehrteren Genesisauslegers von der kirchlich-orthodoxen Schule im 15. Jahrhdt. sind, abgesehen von manchen recht frischen und sinnigen Naturschilderungen, wie er sie hie und da an den biblischen Text anknüpft, von geringer Bedeutung. Er ermangelt gänzlich aller Selbständigkeit, reproducirt in fast catenenartiger Weise die Meinungen der scholastischen Lehrautoritäten wie Hugo, Lombardus, Albertus, Thomas, Bonaventura, und sucht, was seine beiden rabbinisch gelehrten Vorgänger Lyra und Burgensis betrifft, einen mittleren Weg zwischen diesen beiden Antagonisten hindurchzusteuern, indem er bald des Einen bald des Andren Meinung bevorzugt. So spricht auch er aus Anlaß der traditionellen Deutung vom Fehlen des Segens beim 2. Tagewerke, die er natürlich billigt, wider Lyra's Kritik dieser Ansicht, herben Tadel aus. Dagegen scheint er geneigt, in der Verlegung des Weltschöpfungstermins auf die Herbstzeit dem Lyranus und seinen „Hebraei doctores" zu folgen. Bemerkenswerth ist die Entschiedenheit, womit er bei Gen. 1, 1 die Augustinische Simultan-

schöpfungslehre verwirft; er tadelt es hier fast, daß Albertus, Thomas 2c. sich mehr nur bedingter Weise und ohne entschiedne Polemik wider dieselbe, die doch eine schriftwidrige und überhaupt ganz unmögliche Ansicht sei, erklärt hätten.[81])

Gelehrt zwar und mystisch fromm, aber den Fesseln der kirchlich-exegetischen Tradition gänzlich enteilend und ins Gestrüppe abenteuerlicher kabbalistischer Phantasieen sowie willkürlicher platonisirender Speculationen sich verwirrend, erscheint der „Heptaplus" oder die siebenfältige Sechstagewerk-Auslegung des Grafen Picus von Mirandula. Sie bildet ohne Zweifel das extravaganteste Product, welches die Genesis-Exegese der vorreformatorischen Zeit überhaupt zu Tage gefördert, ein wunderliches Gemisch humanistischer und jüdisch-kabbalistischer Fündlein, auf das sich in der That fast das Urtheil anwenden läßt, womit Picus selbst in seiner Präfatio die Commentare zweier von ihm benutzter jüdischer Exegeten, des Isaac Persa und Samuel Ophinides, charakterisirt, denen er vorwirft, sie hätten alles Mögliche, was nur philosophischer- und theologischerseits über Gott, die Engel, die Himmel, die Elemente phantasiert worden, in ihre Auslegungen hinein gepfropft. Des traditionellen Materials trägt er allerdings verhältnißmäßig weniger zusammen, aber um so üppiger läßt er seinen eignen, an ältere Vorgänger jüdischen oder christlichen oder platonischen Standpunktes sich anlehnenden phantastischen Combinationen die Zügel schießen.

Es gibt drei Welten, so belehrt er im Eingang seine Leser, die überhimmlisch-englische, die himmlische (das coel. empyreum) und die sublunare; sie verhalten sich wie Allerheiligstes, Heiliges und Vorhof zueinander. Dabei spiegeln die in ihnen enthaltenen Dinge einander wechselseitig ab; es finden durchgreifende Correspondenzen zwischen den drei Himmeln und ihrem Inhalte statt. Was z. B. hier auf Erden Feuer ist, ist im Himmel belebendes Sonnenlicht, in der Engelwelt seraphischer Intellect; das irdische Feuer brennt, das himmlische belebt, das engelische liebt! Was ferner auf Erden Wasser ist, ist im Himmel der Mond, in der Engelwelt

cherubischer Geist: das irdische Wasser löscht die Wärme, das himmlische des Mondes nährt sie, das überhimmlisch-cherubische versteht sie. Jede der drei Welten schließt 9 Daseinsstufen in sich: die Engelwelt die bekannten 9 Hierarchieu, die himmlische Welt die 9 Sphären des Ptolemäus, die sublunare 9 Stufen von Creaturen, wovon 3 der anorganischen Natur, 3 der Pflanzenwelt (Kräuter, Sträucher, Bäume), 3 der animalischen Natur angehören, (nemlich die Zoophyten, die Thiere und die Mittelwesen zwischen Thier und Mensch, womit die dem Menschen zunächst stehenden Hausthiere, als Hund, Pferd rc. gemeint sind). — Der Mensch selbst reiht sich jenen drei Welten oder Sphären als eine vierte eigenthümliche an, worin alle übrigen, und obendrein Gott selbst, sich als im Mikrokosmos oder Spiegelbild aller Dinge abbilden. Auf diese vier Welten nun, die englische, die himmlische, die sublunare und die menschlich mikrokosmische, ist der mosaische Schöpfungsbericht gleichzeitig und gleicherweise zu deuten, so daß jeder seiner Angaben ein 4facher Sinn einwohnt. Zur Eruirung dieser vier verschiednen Sinne kommt als fünfte Aufgabe für den gründlichen Genesis-Ausleger hinzu die Nachweisung des bestimmten Unterschiedenseins ihrer Aufeinanderfolge im Texte; ferner als sechste die Aufzeigung der 15 (!) verwandtschaftlichen Beziehungen, in welchen alle Dinge zu einander stehen, und als siebente endlich die Aufdeckung des sabbathlichen, oder heilsgeschichtlich-prophetischen Sinnes, kraft dessen auch das Hexaëmeron schon von Christi Zukunft, von der Kirche Fortschritten, von der Heiden Berufung rc. weissage. Zufolge dieser siebenerlei Sinne, die es aus ihrem Texte zu erniren gelte, erscheine die Genesis in Wahrheit als „ein Buch mit sieben Siegeln versiegelt, voll aller Lehre und aller Mysterien“. Demgemäß habe sich denn die Auslegung dieses Buchs in sieben Bücher zu theilen.

Buch I entwickelt den Elementarsinn der Schöpfungsgeschichte, dasjenige Verständniß derselben, kraft dessen sie die Erschaffung der sublunaren oder materiellen Welt berichtet. — Der hebr. Ausdruck fürs Chaos, bohu, besage den Rabbinen zufolge s. v. a. „darin

ist", oder „dadurch ist etwas", bedeute also die Grundlegung der Form der Dinge (inchoatio, s. rudimentum formae). Die Finsterniß sei die privatio (στέρησις) der Peripatetiker; der Himmel bedeute das active, die Erde das passive Princip oder die Materie; der Geist über den Wassern aber sei das Organ jenes activen Princips in seiner Einwirkung auf die Materie ꝛc. Die Wasser des 2. Tagewerks bedeuten „alle materiellen Daseinsformen" nach ihrem stetem Fluß und Wechsel. Das trockne Land (die arida) des 3. Tages bedeute die materia mixta, den aus den vier Elementen gemischten irdischen Stoff; Sonne und Mond sodann das heiße und das kalte Princip des niederen Himmelbereichs. Die den vollendenden Abschluß der ganzen Erdenschöpfung anzeigende menschliche Nature bedeute Christum, den Gottmenschen.

Das II. Buch bringt die Darlegung des auf die Himmelswelt bezüglichen Sinnes des Hexaëmeron oder seine astronomische Deutung. Der Himmel des 1. Verses bezeichnet danach das Empyreum, die allumfassende 10. Sphäre, gleichwie die „Wasser der Tiefe" V. 2 auf die 9. Sphäre oder den Krystallhimmel gehen, die „Veste" V. 6 aber auf die 8. Sphäre oder den Fixsternhimmel. Die „Wasser unter der Veste" bedeuten die Sphäre des Saturn. In der „Sonne" des 4. Tagewerks ist außer der Sonnensphäre selbst auch die des Jupiter und die des Mars (nach hebräisch-kabbalistischer Deutung) mit enthalten: denn diese Sterne glühen mit einem ähnlichen Lichte wie die Sonne. Der Mond sodann begreift zugleich die Venus- und die Merkurssphäre in sich, so daß alle 7 niederen Himmelssphären in den Producten des 4. Tagewerks mit enthalten sind. Durch die Thiere des 5. und 6. Tagewerks sind die Thierkreißbilder des Krystallhimmels mit ihren geheimnißvollen Einwirkungen aufs Erdenleben bezeichnet. Endlich der Mensch bedeutet die Seelen der Himmelssphären, die rationelle oder geistige Natur, welche der Sternenwelt als belebende und regierende Kraft innewohnt.

Hieran reiht B. III eine mystisch-angelologische Hexaëmeron-

Deutung, im engen Anschluß an die Hierarchieenlehre des Areopagiten. Die oberhimmlischen Wasser bedeuten die höchste, die Veste die mittlere, die unterhimmlischen Wasser die niederste Engelhierarchie. Das sich Sammeln der Wasser an Einen Ort bedeutet das Geschaffensein der Engel zum Dienste der Menschen (Hebr. 1, 14). Sonne und Mond meinen eigentlich die diese Himmelslichter lenkenden Engelkräfte oder Intelligenzen. Selbst die Fische, Vögel und Thiere des Feldes sind symbolische Bezeichnungen der dem Menschen zu Dienste bestellten Engel.

Die anthropologische Deutung, welche alle Momente der Schöpfungsgeschichte auf den mikrokosmischen Menschen bezieht, folgt im IV. Buche. Der Himmel bildet den vernünftigen Geist des Menschen ab, die Erde seinen Leib, das Licht den das Band zwischen Geist und Leib bildenden Nervenäther oder Lebensgeist. Das Sichsammeln der Wasser besagt hier s. v. a. das Zusammenwirken der fünf Sinnenkräfte zur Hervorbringung des im Herzen residirenden Gesammtsinnes (sensus communis). Ferner bedeutet die Sonne die höheren, der Mond die niederen, der Nachtseite unsres Leibes- und Seelenlebens zugekehrten Sinnesorgane. Die Thiere gehen auf die Leidenschaften und Begierden, und zwar die Wasserthiere und Vögel auf die höheren, mehr edel und geistig gearteten, als Ehrgeiz, Zorn, Rachsucht rc., die Bestien und das Gewürm auf die niederen sinnlichen Begierden und Affecte. Im gottbildlichen Menschen bildet sich Christus ab, der die nothwendige Beherrschung aller Begierden, Leidenschaften rc. am Vollständigsten in sich verwirklicht hatte.

B. V bietet unter der Ueberschrift: „De omnibus mundis divisim ordine consequenti" eine metaphysisch distinctive oder systematisch nach allen Hauptstufen des Seins geordnete Deutung des Schöpfungsberichts. Das erste Tagewerk geht vorzugsweise (peculiariter) auf die höchste oder engelische Welt; das zweite vorzugsweise auf die zwischen Engel- und Elementarwelt vermittelnde Himmelsregion; das 3., 4. und 5. auf die elementare oder sublunare

Welt mit ihren theils astral, theils bestial gearteten Lebewesen; das 6. endlich auf den Menschen, als mikrokosmisches Ebenbild Gottes, worin alle Seinsstufen ebenso auf mediale Weise geeinigt seien, wie in Gott auf principielle Weise, so daß ihm mit Recht der Name eines „verknüpfenden Bandes zwischen Himmlischem und Irdischem" zukomme.

Ihren Höhepunkt ersteigt die Deutungskünstelei des Verfassers in B. VI: De mundorum inter se et rerum omnium cognatione. Hier wird eine panharmonisch vermittelnde, die 15 verschiednen Verwandtschaftsbeziehungen der Dinge zueinander nachweisende Deutung der sechs Tagewerke gegeben. Das erste Tagewerk umfasse 5 Arten dieser verwandtschaftlichen Beziehungen, nemlich die Verbindung von Wesenheit und Wesensinhalt (terra inanis et vacua), die von Wesen und Eigenschaft (tenebrae super faciem abyssi), die von Subject und Form (lux oborta vaporibus), die von Verwandelndem und Verwandeltem (coelum et terra) und die von künstlerischem Bilden und gebildet werdendem Stoffe (Spiritus Domini, qui ferebatur super aquas). In den fünf übrigen Tagewerken seien weitere 10 Verbindungsweisen der Dinge untereinander gelehrt: 1. von Ganzem und Theil; 2. von Ursache und Wirkung; 3. von primärer und secundärer Ursache; 4. von Hauptzweck und Nebenzweck; 5. von Vermittlung und Gegensätzen (natura media et extrema). Jede dieser 5 Verbindungsweisen sei doppelt zu denken, so daß ihrer im Ganzen 10 resultirten und damit die Zahl 15 der Verwandtschaftsbeziehungen der Dinge voll werde. — Natürlich muß behufs Nachweisung des Enthaltenseins dieser Beziehungen in den Einzelheiten des Schöpfungsberichts die größte Willkür angewandt werden, und das Gesammtresultat dieses Bemühens besteht doch nur in Herrichtung einer alles vernünftige Begreifen unmöglich machenden Confusion.

Die mystisch-typologische oder anagogische Deutung, welche das letzte Buch bietet, geht aus von einer anti-epikuräischen und anti-averroistischen Feststellung des Begriffs der Glückseligkeit nach mo-

ralphilosophischen Principien. Sie zeigt dann, wie die Lichterschaffung am 1. Tage auf Abraham gehe, als ersten Träger des Lichtes der göttlichen Offenbarung. Das 2. Tagewerk gehe auf die durchs Gesetz eingetretene Scheidung zwischen dem Volke Gottes (= oberhimmlischen Wassern) und der Heidenwelt (= unteren Wassern); das 3. auf das Hervorsprießen heilsamer Cärimonien und guter Werke aus Israel unter Einwirkung des Gesetzes; das 4. auf die erlösende Erscheinung Christi (= Sonne) und der Kirche (= Mond) mit ihren heilverkündenden Aposteln und Evangelisten (= Sterne) — welche messianische Deutung gegenüber dem ungläubigen Judenthum ausführlich, unter Beibringung auch talmudischer Zeugnisse für das Kommen des Messias mit dem 5. Jahrtausend der Welt, vertheidigt wird. Das 5. Tagewerk wird auf die verschiednen Arten der Bekehrten aus Heiden und Juden in der Kirche Christi gedeutet; das 6. endlich auf die Gottessohnschaft und Miterbenschaft mit Christo, wozu wir durch die Taufe berufen sind. — Beachtenswerth ist an dieser anagogischen Behandlung der Schöpfungsgeschichte jedenfalls dieß, daß sie die gewohnten Bahnen der Typologisirung dieses Texts nach dem Schema der Bedaschen sex aetates mundi verläßt und, freilich ohne irgendwie auf exegetischer Grundlage zu fußen, die Reihe der successiven heilsgeschichtlichen Offenbarungsacte sofort mit Abraham beginnen läßt. — Ein über das Beresith als Eingangswort des Hexaëmeron handelnder Anhang leistet in willkürlicher kabbalistischer Spielerei das höchste Denkbare, sofern er dieses Wort mittelst aller möglicher Combinationen seiner Buchstaben die Wörter: Vater, im Sohne, Ruhe oder Vollendung, Schaffen, Haupt, Mann, Feuer, gut, viel, Bund und Grund (Fundament) ausdrücken läßt.[82])

Man hätte kaum erwarten sollen, daß dieser halsbrechende Versuch des seiner gelehrten Zeitgenossenschaft durch frühen Tod entrissenen „Phönix", vermittelst der Kabbala ein Compromiß zwischen scholastisch-dialectischer und humanistisch-platonischer Weisheit auf kosmogonischem Gebiete zu stiften, irgendwelche Nachahmung hervor-

rufen würde. Dennoch ist die von ihm geübte Einwirkung auf die Nachwelt keine ausschließlich negative, in Erregung von bloßer Verwunderung oder von Tadel wegen nutzlos vergeudeten Scharfsinns bestehende geblieben. Der berühmte Oxforder Humanist John Colet (Coletus, † 1519), neben Thomas Morus Englands gelehrtester und einflußreichster Reformator auf dem Gebiete classisch-philologischer Studien, hat (um d. J. 1500 oder etwas später) an einen gewissen Radulphus — vielleicht Ralph Collingwood, Dean von Litchfield († 1521) — einige exegetische Briefe über dunkle Stellen im Hexaëmeron gerichtet, worin er sich ausdrücklich auf Mirandula's „Heptaplus" beruft und Mehreres daraus sich aneignet. So pflichtet er dessen Unterscheidung von vier Welten oder Sphären, der engelischen, himmlischen, sublunaren und menschlich-gottbildlichen bei, deutet ganz so wie jener die Wasser am ersten Tage auf die materielle Daseinsform nach ihrem beständigen Fluß und Wechsel (die instabilis fluxaque natura materiae), die oberhimmlischen Wasser aber auf die oberen Engelschaaren, faßt gleich ihm sehr entschieden die Sterne als belebte „Bewohner der Himmelswelt" nach platonischer Anschauung 2c. Auch dazu, daß er die philonisch-augustinische Simultanschöpfungslehre erneuert und sehr angelegentlich vertheidigt, hatte ihm wohl die willkürliche Art, wie Mirandula mit den sechs Tagen und Tagewerken umgieng, Anlaß und Ermuthigung gegeben. Bedeutete nach derselben das erste Tagewerk bald irdisch-Materielles, bald Himmlisches, bald Angelologisches, bald Anthropologisches 2c. und ebenso das zweite, das dritte u. s. f., so konnte nach eben diesem Princip oder vielmehr dieser Principlosigkeit auch versucht werden, den ersten Tag überhaupt „die Ewigkeit" bedeuten zu lassen, den zweiten „die ewige Zeit", den dritten und die folgenden aber als bloße Sinnbilder der fortschreitenden Stufenordnung des Schöpfungsprocesses zu fassen, wie dieß Colet in seiner zweiten und dritten Epistel thut. Etwas Flüchtiges, leicht und rasch Hingeworfenes haben diese seine Bemerkungen zur Schöpfungsgeschichte überhaupt. Dabei trägt er kein Bedenken, den Urheber der Genesis

mehrfach zu meistern, behauptet einmal (Ep. 4, z. Anf.), er „habe bei Mose einen großen Irrthum entdeckt“ (nemlich den, daß derselbe seine Abendmorgen-Zeiträume statt als „Nächte“, wie sie eigentlich heißen müßten, vielmehr als „Tage“ bezeichne) und charakterisirt sein Darstellungsverfahren bald als das eines guten und frommen Poeten, der seine Inventionen dem Bedürfnisse seiner Leser anpasse, bald als das eines weisen, klug überlegenden Gesetzgebers, der sich nach dem Verständnisse einer beschränkten Volksmasse habe richten müssen. — Die freiere Stellung der humanistischen Schule zur kirchlichen Tradition macht sich überhaupt mehrfach, in einer an den Geist so mancher Schriften seines Freundes Erasmus erinnernden Weise, bei ihm bemerklich, aber ohne daß die Auslegung des biblischen Textes sonderlichen Nutzen daraus zöge.[88]).

---

9. Die poetischen Kosmogonieen (Genesis-Dichtungen) des Mittelalters.

Auch die mittelaltrige Literatur hat eine längere Reihe von poetischen Bearbeitungen der Schöpfungsgeschichte aufzuweisen. Zu denjenigen der älteren Zeit verhalten sich dieselben meist nur nachahmend und reproducirend. Doch fehlt es nicht an manchen recht frischen und werthvollen Erscheinungen, besonders innerhalb der abendländisch-germanischen Repräsentanten der Literaturgattung.

Bis ins ferne schismatisch-christliche Morgenland hinein reichen die Erzeugnisse dieser kosmogonischen Muse. Ein gelehrter nestorianischer Theologe zur Zeit des Bischofs Ebedjesu I (um 963): Emanuel Doctor, genannt Sciaharus, Schulvorsteher im Kloster des h. Gabriel zu Mossul, hat in einem längeren Lehrgedichte, oder vielmehr in einer Reihe solcher Dichtungen, das Sechstagewerk besungen. Daß er dieß auf ziemlich breite und eingehende Weise gethan, ergibt sich aus den darauf bezüglichen Angaben Jos. Simon

Assemani's, des einzigen Berichterstatters, dem wir Nachrichten über seine Arbeiten verdanken. Danach behandelte von den 28 syrischen Gedichten dogmatischen Inhalts, welche Emanuel überhaupt hinterlassen hatte, Nr. 1 die Menschwerdung Gottes, Nr. 2—15 die Erschaffung der Welt; die 13 übrigen bezogen sich auf sonstige dogmatische Materien. [84]) — In der byzantinisch-kirchlichen Literatur des Mittelalters vom 8. Jahrhundert an fehlt es an Nachahmern dessen, was früher Pisides auf diesem Felde versucht hatte, wie es scheint gänzlich.

Von den hiehergehörigen Dichtungen des Abendlands sind die in lateinischer Sprache abgefaßten spärlich an Zahl nnd meist unbedeutenden Werthes. So das aus 45 Hexametern bestehende Proömium, womit Angelomus von Luxeuil (vgl. K. 2) seinen Genesiscommentar, die Hauptpuncte der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte aufs Kürzeste rekapitulirend und so das Wesentliche des Inhalts seiner exegetischen Arbeit ankündigend, eröffnet hat. Origineller nach Inhalt wie Form erscheint des platonischen Scholastikers Bernhard von Chartres halb poetische halb prosaische naturphilosophische Betrachtung „Ueber das Weltall", oder „Megacosmus und Microcosmus." Dem Vorbilde des Marcianus Capella in seinem Satiricon folgend, wählt der geniale Dichterphilosoph die Form des Dialogs und läßt dabei gebundene Rede und Prosa in anmuthigem Wechsel einander ablösen. Die Verse sind bald glatt und leicht dahin fließende Hexameter, bald, und zwar zum größten Theile pentametrische Distichen, bald aus Hexametern und dactylischen Tetrametern oder Trimetern gebildete Distichen, — sämmtlich sehr elegant und sorgfältig construirt, ja zum Theil wahrhaft schön und schwungvoll. Ihrem kosmogonischen Inhalte nach lehnt sich des Verfassers Darstellung fast mehr an Plato's Timäus als an die Genesis an. Eingangs des ersten, „Megacosmus" überschriebenen Buches wendet die personificirte Natur sich wehklagend an den Noys, d. i. die göttliche Vorsehung, und begehrt unter Thränen, daß der traurig ungeordnete und wüste Zustand der Hyle beseitigt

werde. Noys verspricht Abhilfe und beginnt mit Scheidung der 4 Elemente. Den 9 Hierarchieen der Engel oder der oberen „Götter“, wie sie naiver Weise genannt werden, weist er die Himmelswelt zur Wohnung an; am Firmamente weist er den Sternbildern und 7 Planeten, unter demselben den 4 Winden ihre Stelle an. Zur irdischen Organismenwelt übergehend schildert der Dichter mit bemerkenswerth freiem Verhalten gegenüber der biblischen Urkunde zuerst das Sicherheben der Berge, dann die Bildung der Landthiere (unter welchen auch der Affe nicht fehlt, „das lächerlich mißgestaltete Abbild der Menschen, der Mensch der ausartenden Schöpfung“). Hierauf die Entstehung der Flüsse, deren vornehmste aufgezählt werden, anhebend mit Euphrat, Tigris, Nil, Abana (oder „Albana“, wie der Verf. schreibt), Jordan, und schließend mit der Loire, dem Strome der Heimathgegend des Dichters. Jetzt erst schließt sich die Schöpfung des Pflanzenreichs an, dessen Repräsentanten in von oben nach unten absteigender Folge aufgezählt und charakterisirt werden, zuerst Bäume, dann Garten- und Halmfrüchte, Kräuter und Gräser. Es folgt die Thierwelt des wässrigen Elements, Fische und Vögel — wobei ganz in der üblichen Weise der Wasserursprung auch der letzteren festgehalten und auf die Wasservögel als ein Bindeglied zwischen den beiden hydatogenen Thierclassen hingewiesen wird. Eine naturphilosophische Reflexion über die Himmelswelt als gemeinsame Ursache und Quelle des Lebens für alle diese Arten von belebten Geschöpfen, die Sterne wie die Thiere und Gewächse, beschließt das 1. Buch oder die megakosmische Hauptabtheilung. — Das 2. Buch oder der Microcosmus hebt an mit einer triumphirenden Verherrlichung des bisher Geschaffenen durch den schöpferischen Noys selbst, der nun sein der „Natur“ versprochnes Werk zu krönen und als vollendenden Abschluß der Schöpfung den Menschen ins Leben zu rufen verspricht. Damit aber dies schwierigste aller Werke ausgeführt werde, heißt er Natura zwei andre mythologische Figuren: die Urania oder die Königin der Gestirne, und die Physis oder die Mutter aller Weisheit, aufsuchen

und ihre Hilfe beanspruchen. Geleitet von der zuerst aufgefundenen Urania langt Natura, nach Durchwanderung aller Planetensphären in dem seligen, von Blüthen und Wohlgerüchen aller Art duftendem Lande „Granusion" an, wo sie die weise Physis inmitten ihrer beiden Töchter, der Theorica und der Practica sitzend findet. Den über das Menschenschöpfungsproject Verhandelnden gesellt sich nun Noys hinzu und weist einer jeden der drei Göttinnen einen Antheil an diesem letzten Schöpfungsacte zu: der Urania die Bildung der Seele (aus der Endelechie und den Tugenden), der Physis die des Leibes aus der Materie der 4 Elemente, der Natura die der Verbindung von Geist und Leib nach himmlisch-gottbildlichem Muster. Bei dem Werke der Physis verweilt die Betrachtung des Dichters am längsten, so daß das Ganze wesentlich in eine poetische Beschreibung des menschlichen Leibesbaus und seiner Organe mit teleologischer Tendenz ausläuft.[85]) — Ein theilweise ähnliches urgeschichtliches Gemälde hat Alanus ab Insulis (vgl. K. 4 u. 5) in seinem encyklopädischen Lehrgedichte „Anticlaudianus" geliefert, wo gleichfalls allegorische Figuren wie Natura mit ihren Schwestern, den Tugenden ꝛc. auftreten, der Schöpfungshergang jedoch nur nebensächlich, als Hauptgegenstand vielmehr die Hervorbringung des Gottmenschen, des anderen Adam, dem die Heilung des Sündenverderbens der Menschheit obliegt, behandelt wird.

Zu diesen Producten einer formal geglätteten aber inhaltlich theils überschwenglichen theils ungesunden Kunstdichtung verhalten sich die Genesisdichtungen der germanischen Nationalsprachen des MAs. wie frische Feld- und Wiesenblumen zu künstlich gezüchteten Topfgewächsen ohne Duft und Schmelz, oder wie urkräftige Waldbäume zu den stark beschnittenen und zugestutzten Zierbäumen kunstgerecht angelegter Alleen. Es kehrt hier derselbe Gegensatz wieder, den in der classischen Literatur Homer und Virgil, in der älteren deutschen Heliand und Krist oder Nibelungenlied und Tristan repräsentiren. Das Urbild germanischer Genesisdichtungen gehört der angelsächsischen Nation, und zwar schon der nächsten Zeit nach ihrer

Christianisirung an. Das Herrühren des Kerns der unter Kädmons Namen uns überlieferten poetischen Paraphrase der Genesis aus der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts und aus der Gegend eben des northumbrischen Klosters Streaneshalch oder Whitby, wo sich 664 unter König Oswy der definitive Anschluß Nordenglands ans römische Bekenntniß vollzogen hatte, ist uns durch das unanfechtbare Zeugniß des ehrwürdigen Beda verbürgt. In ihrer jetzigen Form mag diese Dichtung sammt den übrigen christlich-epischen Gesängen, die den Namen Kädmons tragen, das Product theils erweiternder theils verstümmelnder Redactionen aus späteren Jahrhunderten sein. Daß sich ihr Hauptinhalt sowohl wie ihre urgermanische stabreimende Form auf den genialen Hirtendichter, den Amos Nordenglands zurückführt, dafür spricht die ganz positiv lautende Angabe des angelsächsischen Kirchenhistorikers. Danach habe Jener den gesammten geschichtlichen Inhalt der h. Schrift, von der Schöpfung der Welt und dem Ursprung des Menschengeschlechts bis zum jüngsten Gericht, in seines Volkes Sprache besungen; eine während eines Traumes ihm zu Theil gewordene göttliche Eingebung habe ihm den Impuls zu seinem Werke gegeben. Noch träumend läßt ihn Beda seine Gesänge mit einer Lobpreißung des Schöpfers beginnen, welche er in lateinischer Uebersetzung sowie auch im northumbrischen Originale mittheilt: „Nun gilt es zu preisen den Wart des Himmelreichs, des Schöpfers Macht und seinen Rath, die Werke des Glorienvaters, wie er jeglichem Wunder, der ewige Herr, einen Anfang setzte. Zuerst schuf er den Kindern der Menschen den Himmel zum Dach, der heilige Schöpfer, dann bildete darauf die Mittelwohnung der Wart des Menschengeschlechts, der ewige Herr; den Menschen bildete die Erde der allmächtige Fürst." — Die Genesisdichtung selbst eröffnet eine hochpoetische Schilderung von Lucifers und seiner Engel Fall, sowie vom Rathschlusse des Schöpfers, wonach zum Ersatze der gefallenen Engel ein neues Geschlecht gottbildlicher Geschöpfe erschaffen werden sollte.

„Es erwägte darauf der Walter unser
In seines Herzens Sinnen, wie er die hehre Schöpfung,
Die Erbsitzgründe abermals besetzte,
Die sonnenhellen Sitze mit seligerem Volke,
Welche die anmaaßenden Geister hatten aufgegeben
Hoch in den Himmeln“ rc.

Zum Zweck dieser Wiederergänzung des himmlischen Volks wird nun dem zukünftigen Menschengeschlechte zuvörderst Himmel und Erde als seine Wohnstätte erschaffen; — nicht etwa als Restitution einer vom Teufel obruirten und verwüsteten Welt (vgl. oben K. 4), sondern als neue Schöpfung tritt die Welt ins Dasein. Zuerst schafft Gott das finstre Chaos, dann Himmel und Erde, und am ersteren das strahlende Licht, durch dessen Wechsel Tag und Nacht hervorgebracht werden — der Tag zuerst, dann die Nacht, wie der Dichter, die Ordnung des Grundtexts unbefangen umkehrend, angibt. Der Uebergang vom chaotischen Urdunkel zum Werden des Lichts wird wunderboll frisch und naiv beschrieben:

„ . . . . Die Gefilde waren noch,
Das Gras ungrün: der Ocean deckte
Alles weit und breit, die Wogen die dunklen,
Schwarz in Allnacht. Da ward strahlend in Glorie
Hin übern Holm getragen in hoher Segensfülle
Des Himmelswartes Geist. Es hieß der Herr der Engel,
Des Lebens Spender Licht vorkommen
Ueber diese breiten Gründe. Alsbald ward erfüllet
Des Hochkönigs Geheiß“ rc. rc.

Es folgt als zweites Tagewerk die Bildung der Himmelsveste, dieses „Hochgezimmers“ oder „Völkerdachs“, wodurch die oberen Wasser von den unteren geschieden werden; als drittes sodann die Bildung der Oceanswogen, wie sie sich scheiden von den Holmen, gleich der der Lichterschaffung eine besonders malerische Schilderung, hinter welcher leider eine längere Lücke im Texte (zwischen V. 168 u. 169) folgt. Erst bei der Geschichte der Menschenschöpfung und des Paradieses, welche der Dichter als Ein ungetrenntes Ganzes behandelt, setzt der unterbrochne Text sich wieder fort. Nach der Schilderung von Eva's Bau aus Adams Rippe, von der göttlichen Segnung

des ersten Paars und von dessen seligem Wohnorte, dem Paradiese, bricht der ursprüngliche Kädmontext abermals ab. Es erscheint ein poetisches Bruchstück von späterer Hand eingeschoben, die s. g. „Jüngere Genesis“ aus dem 9. Jahrhundert, 617 Verse haltend (V. 235 bis 851 des Ganzen), welche Gottes Verbot an das erste Paar sowie die Geschichte des Sündenfalls behandeln. Es wird hier abermals auf Lucifers Fall zurückgegangen, dessen Strafzustand in der Hölle beschrieben und ein längerer Monolog des bösen Feindes mitgetheilt, worin derselbe seinen Racheplan wider Gott und das neuerschaffne Menschengeschlecht kundgibt. Hierauf schleicht sich der Tückische ins Paradies ein, um seinen listigen Anschlag auszuführen: „er warf sich in eines Wurmes Leib, und wand sich dann von außen um des Todes Baum mit Teufels Kräften“, 2c. 2c. Die ganze Hamartigenie wird mit anschaulicher Frische und Lebendigkeit dargestellt, in ächt epischer Haltung, die mehr an Marius Victor und Avitus, als an Prudentius erinnert, jedoch auch jene beiden ersteren altkirchlichen Lateinpoeten in Hinsicht auf ungeschminkte Natürlichkeit und volksthümliche Naivetät des Ausdrucks hie und da übertrifft. Ganz so urwüchsig frisch, objectiv und reflexionslos, wie die wohl von Kädmon selbst herrührenden schöpfungsgeschichtlichen Partieen (V. 1—234), erscheint dieses hamartigenische Einschiebsel allerdings nicht. Sein Verhältniß zu jenen vergegenwärtigt in etwas den Gegensatz des Kunstepos zum Volksepos; doch ist man darin wohl zu weit gegangen, wenn man, wie z. B. auch der neueste engl. Literaturhistoriker Ten Brinck, in einigen seiner charakteristischen Züge, z. B. jenem trotzigen Monologe Satans in der Hölle, sogar etwas von Miltonischem Pathos wahrzunehmen gemeint hat.[86])

Mehrere mittelhochdeutsche Dichtungen des 11. u. 12. Jahrhunderts reihen sich hier an. Wie für die angelsächsische Literaturentwicklung, so bilden auch für die mittlere Epoche der deutschen Nationalliteratur poetische Bearbeitungen des biblischen Schöpfungsberichts ein einleitendes Phänomen von hervorragender Bedeutung. Eine ungefähr aus dem J. 1070 und zwar wie es scheint von einem

österreichischen (der gewöhnlichen Annahme zufolge von einem kärnthnischen) Weltgeistlichen herrührendes Gedicht dieser Art führt nach der ältesten Handschrift, worin es uns überliefert ist (einem Wiener Pergamentcodex, Nr. 2721) in der Regel den Namen „Wiener Genesis“ — oder auch wohl „Milstäter Genesis“, nach einer gleichfalls ihren Text darbietenden, aber etwas jüngeren Handschrift des Klosters Milstat in Kärnthen, welche jetzt zu Klagenfurt aufbewahrt wird. Wir erhalten an der Spitze dieser Versification der ganzen Genesis (bis zum Segen Jacobs und dem Tode Josephs) eine durchaus selbständige, von solchen Vorgängern wie Kädmon jedenfalls nur indirect abhängige, dabei hie und da an des Avitus kosmogonische Lateindichtung sich anlehnende Darstellung der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte. Dieselbe hebt an mit der Schöpfung der Engel und mit Lucifers Fall; Michael muß auf Gottes Befehl den übermüthigen Empörer hinabstürzen in den Abgrund, dazu seiner Engel eine so große Menge, daß ihr Sturz einem Wetter mit drei Tage und drei Nächte währendem Regen gleicht. Zum Ersatz beschließt Gott das ihm ähnliche Menschengeschlecht zu schaffen. Die demselben zur Wohnstätte bestimmte Welt schafft er in der Ordnung der sechs Tage, die in ziemlich strengem Anschluß an den Wortlaut des biblischen Berichts knapp und schmucklos geschildert wird, doch mit freiem, naiv poetischem Ausdruck. Vgl. z. B. das auf die Thierschöpfung des 5. und 6. Tags Bezügliche:

„Do sprach unsir trohtin,
so sin genade wol mohte sin,
er hiez werden uische
wenige und michele,
in dem lufte die uogele
dei tier der erde ze lobene,
Ros unde rindir
und andir manich wundir,
daz nieman wol mage erzelen“ etc.

Bei der Erschaffung des Menschen wird sehr lange verweilt, unter eingehender Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Theile und Glieder, aus welchen der Leib zusammengefügt wird. Da Gott

dieses schöne Bild dann vor sich hinlegt, da neigt er sich über die Erde und haucht ihm seinen Geist ein. Die Adern füllen sich nun mit Blut, die Erde wird zum Fleische, der harte Lehm zum Beine; der neue Mensch erhebt sich und geht von dannen. — Es folgt die Beschreibung des Paradiesesgartens:

Got do phlanzen began
ein boumgarten wolgetan
in wunneglicher wise,
den hiez er daz paradise.

Lilien, Rosen und Zeitlosen wachsen unter den edlen Blumen dieses Gartens; dazu Zinamin, Zitwar, Pfeffer und Galgant, der viel süße Thymian, Balsam, Weihrauch, Aloe rc. Wer die Blumen roch, bedurfte ob ihres süßen Duftes keiner weiteren Nahrung. Die Lage des Paradieses wird nach Beda geschildert (vgl. B. II, B, 9); der Baumgarten liegt im Osten am Ende der Welt, das große Weltmeer (wendilmer) umschließt ihn, manch hoher Berg steht davor; bis zum Monde hinan reicht der hochgelegene Garten. In der Geschichte des Sündenfalls tritt ein besonders genauer Anschluß an Avitus, insbesondere an dessen malerisch anschauliche Schilderung des lüsternen Verhaltens der Eva beim Apfelbisse (II, B, 10) hervor. Freier wieder hält sich der Dichter bei Beschreibung der Austreibung aus dem Paradiese und des Elends der Vertriebenen. Die Betrachtung des letzteren bietet ihm Anlaß zu einer eigenthümlichen Moralisation, betreffend die Schädlichkeit des Streits zwischen Ehegatten als einer Wurzel alles Wehs und Uebels für die Menschen. Um ihres Zwiespalts willen, und weil sie sich nicht gleich anfänglich dahin einigten, Gottes Gnade anzuflehen, sind Adam und Eva des Paradieses verlustig gegangen; eine Thatsache, die uns zur Warnung dienen muß.[87])

Im Allgemeinen hält sowohl diese Wiener Genesis, als die ihr nachgebildete s. g. Vorauer Genesis, d. h. der erste schöpfungsgeschichtliche Theil des in einer Handschrift (Nr. XI) des Steiermärkischen regulirten Chorherrnstiftes Vorau enthaltenen Gedichtes „die Bücher Moses" aus dem Ende des 11. oder dem an-

gehenden 12. Jahrhundert (zuerst herausgegeben von Diemer 1849), sich ziemlich genau an den mosaischen Text. Viel freier ist der schon etwas ältere Dichter Ezzo, ein Zeitgenosse des Bischofs Gunther von Bamberg, um 1060, in seinem Liede „Der Anfang“ (Daz Angengi) oder „Von den 4 Evangelien“, auch: „Von den Wundern Christi“, mit dem biblischen Berichte umgegangen. Der mehrfache Titel, welchen diese merkwürdige Dichtung führt, erklärt sich daraus, daß sie, ausgehend von einer Betrachtung der Ursprünge des Menschengeschlechts, zur Erlösungsgeschichte forteilt und hier nächst der Verkündigung und Geburt Christi besonders die Wunder des Heilands, sowie seine Leidens- und Auferstehungsgeschichte gemäß den evangelischen Berichten poetisch behandelt. Trotz ihrer summarischen Fassung sind die einleitenden schöpfungs- oder vielmehr urgeschichtlichen Partieen von hohem Interesse wegen der originellen, später mehrfach nachgeahmten Schilderung von der Bildung der mikrokosmischen Menschennatur aus den niederen Naturwesen, die sie an der Stelle des biblischen Berichtes 1 Mos. 2, 7 bieten.

„Got mit sîner gewalt
der wurchet zeichen vil manechvalt.
Der worhte den mennischen einen
ûzzen von aht teilen.
von dem leime gab er ime daz fleisch
der tou bezeichenit den sweiz.
von dem steine gab er ime daz pein:
des nist zwîvil nehein.
von den wurcen gab er ime die âdren.
von dem grase gab er ime daz hâr.
von dem mere gab er ime daz pluot,
von den wolchen daz muot.
duo habet er ime begunnen
der ougen von der sunnen.
er verlîh ime sînen âtem,
daz wir ime den behielten
unte sînen gesin
daz wir ime imer wuocherente sîn.“

Auch in die Schilderung des Paradieses erscheint bei diesem Dichter ein eigenthümliches Moment aufgenommen: den 4 Flüssen (deren jene Wiener Genesis überhaupt nicht ausdrücklich gedenkt)

31*

werden Honig, Milch, Wein und Oel als die Flüssigkeiten, welche sie statt Wassers führen, attribuirt (... von den brunnen, die in paradyse springent, honegis rinet Gêôn, milche rinet Vîsôn, wînes rinet Tigrîs, oles Eufrâtes; daz scuofer den zwein ze genâden, di in paradyse waren). Die Vorauer Genesis hat diese Ausmalung der Paradiesesbeschreibung aus Ezzo aufgenommen, unter Hinzufügung auch noch der Himmelsgegenden, nach welchen die vier Ströme fließen (sundert rinnet Geon, nordert rinnet Physon, osteret rinnet Tygris, westeret Eufrates). — Jene mikrokosmische Ausdeutung der Erschaffung und Natur Adams, auf welche theils altdeutsch-mythologische Reminiscenzen (der Riese Ymir!), theils altkirchliche Vorgänger wie Lactanz, Pseudo-Eustathius u. A. (vgl. II, B. 6 u. 7) Einfluß geübt haben mochten, findet sich in Kürze recapitulirt in dem wohl aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts herrührenden Gedichte „Summa Theologiä“ oder „Die Schöpfung“, das, gleichfalls durch die Vorauer Sammel-Handschrift Nr. XI überliefert, in seinen tiefsinnigen mystischen Betrachtungen Anklänge an die Meditationen Anselms v. Canterbury zu erkennen gibt, sich also danach als wohl nicht vor 1100 verfaßt charakterisirt. Auch es hebt, wie die meisten dieser altdeutschen Genesisdichtungen, mit dem Falle Lucifers, „des aller hehrsten der Engel“, an, und bahnt sich dann durch eine kurze Skizze der Menschenschöpfung, der auch ein Rückblick auf die Schöpfungswerke der fünf ersten Tage einverleibt ist (s. das Titelmotto an der Spitze dieses Buchs), den Weg zu ihren weiteren heilsgeschichtlichen und mystisch-ascetischen Betrachtungen.[88])

Den Titel „Daz Anegenge“ führt, außer jenem Ezzoschen Gesang über die Evangelien, noch ein umfangreicheres Gedicht des 12. Jahrhunderts (zuerst herausgeg. von K. A. Hahn, 1840). In ihm findet zwischen dem Umfange der kosmogonisch-urgeschichtlichen und dem der neutestamentlich-heilsgeschichtlichen Partieen das umgekehrte Verhältniß statt, wie bei Ezzo. Den letzteren: Christi Verkündigung und Geburt, Versuchung, Passion und Himmelfahrt, sind

nur etwa drei Viertel des Ganzen gewidmet. Die vorzugsweise ausführlich behandelte Urgeschichte bewegt sich dem biblischen Texte gegenüber mit bemerkenswerther Freiheit. Lucifers Fall wird ausführlich geschildert, deßgleichen Adams und Eva's Erschaffung, ihre Verführung durch die Schlange und göttliche Bestrafung, sammt der Sintfluthgeschichte, — alles dieß durchwoben mit originellen Reflexionen, die den ziemlich selbständigen mystisch-theologischen Standpunkt des unbekannten Dichters mit liebenswürdiger Naivetät hervortreten lassen.[89])

Noch mehrere Producte geistlicher Dichtung des deutschen wie auch des lateinischen und des romanischen Mittelalters haben kürzere oder längere Skizzen der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte in sich aufgenommen. So das Annolied (nach Holtzmann eine Dichtung des Pfaffen Lambert, um 1100); aus späterer Zeit Gottfrieds v. Viterbo, des poetischen Biographen Friedrich Barbarossa's, „Pantheon" oder gereimte Weltgeschichte 1186; verschiedene spätere Reimchroniken und poetische Nachahmungen von Petrus Comestors „Historia scholastica", wie vor allen die vielgefeierte Weltchronik Rudolfs von Ems (um 1254). Poetische Nachbildungen des Comestorschen Werks, der Grundlage fast aller Historienbibeln der vier letzten Jahrhunderte des MAs. sind es auch hauptsächlich, welche auf mittelniederdeutschem (niederländischem) und auf mittelenglischem Gebiete die weitere Entwicklung unsres Literaturzweiges bezeichnen. Hieher gehört die Reimbibel (Rijmbijbel) Jakobs v. Maerlant (1271), des ungemein fruchtbaren vlämischen Dichters aus Damme bei Brügge, der außer dieser Versification Comestors noch mehrere andre umfangreiche Dichtungen hinterlassen hat, besonders eine Bearbeitung von Thomas de Cantimprés Werk „Von der Natur der Dinge" (s. A, 3) unter dem Titel „Der Naturen Bloeme" und einen Auszug aus des Vincentius v. Beauvais Speculum Historiale („Der Spiegel Historiaal"). Von englischen Dichtungen des vorgerückteren Mittelalters gehören hieher die den Eingangsabschnitten Comestors nachgebildete ostanglische Genesis aus dem an-

gehenden 13. Jhdt., welche R. Morris 1865 herausgegeben hat, sowie der Cursor Mundi, (Cursur o werld, um 1300), ein genial angelegter und mit volksthümlich poetischem Geschick durchgeführter Versuch einer durch Anreihung der wichtigsten kirchlichen Legenden erweiterten Historienbibel, die besonders in ihren letzten legendarischen Partieen (Mariä Himmelfahrt, Kreuzesfindung der Helena, Mariä Klage und Schmerzen, Mariä Empfängniß) auf eine Verherrlichung der heiligen Jungfrau abzielt und sich durch Dialect und Metrum als das Werk eines geistlichen Poeten Northumbriens unter Edward I. zu erkennen gibt.[90])

In Hinsicht auf ihren Kunstwerth kommt, das letztgenannte etwa ausgenommen, keines dieser späteren Producte jenen Genesisdichtungen des früheren Mittelalters gleich. Schon die verhältnißmäßig weit trüberen Quellen, aus welchen sie geschöpft erscheinen, bedingen ihren werthloseren Charakter, nicht minder aber auch das ziemlich ausnahmslos an ihnen wahrzunehmende Versiegtsein jener frisch und kräftig sprudelnden epischen Originalität der Auffassung und Gestaltung, die einem Kädmon und den ihm näher stehenden Nachfolgern ihren so hohen Reiz verleihen.

---

10. Schluß: Verhältniß der kosmogonischen Ansichten des Mittelalters zum Darwinismus.

Gewisse Anklänge an die moderne Entwicklungslehre treten uns auch in der mittelaltrigen schöpfungsgeschichtlichen Tradition hie und da entgegen, aber größtentheils noch schwächere und entferntere, als jene in der einschlägigen Literatur der alten Kirche dargebotenen. Die betr. Aussprüche knüpfen sich hauptsächlich an dreierlei Stellen des biblischen Textes: an das „die Erde bringe hervor“ Gen. 1, 24; an die (scheinbare) Bezeugung eines Wasserursprungs der Vögel in Gen. 1, 20, sowie an die beiden von der Erschaffung des Menschen handelnden Stellen Gen. 1, 26 f.; und 2, 7.

Auf Grund der beiden erstgenannten Stellen und im Anschlusse an die bereits von Ambrosius, Augustin und anderen Vätern aus denselben entwickelten Anschauungen äußerte Scotus Erigena über das erste Entstehen thierischen Lebens einige Gedanken, welche sich besonders nahe mit den Lehren des heutigen Evolutionismus berühren. Ausgehend von der platonischen Voraussetzung eines Belebtseins aller, auch der vororganischen Creaturen, verlegt er den Ursprung nicht bloß des körperlichen, sondern auch des seelischen Seins der Thiere in die gemeinsame Mutter und Grundlage aller irdischen Existenzen, die Erde; dieß freilich nicht ohne daß Gottes schöpferisches Befehlswort die in ihr schlummernden Lebenskräfte weckte und das zunächst nur causal oder potentiell in ihr enthaltene Leben hervorriefe. „Weil demnach", so sagt der „Meister" in B. IV seines großen naturphilosophischen Dialogs (Kap. 4), „in dieser für sie alle gemeinsamen Erde sämmtliche Thiere nach Leib und Seele ihren Ursachen und Urgründen nach (causaliter et primordialiter) geschaffen sind, — — so ists kein Wunder wenn dieselbe durch göttlichen Befehl geheißen wird „lebendige Seele" d. i. lebendige Thiernatur (animam viventem, h. e. animal vivens) hervorzubringen, auf daß sie ebendas, was sie ursächlicherweise und verborgen den Ursachen und Gründen nach enthielt, offenbarlich in Gestalt von Gattungen und Arten hervorbrächte". Diese Bemerkung über die lebenzeugende und specificirende Kraft der Erde dehnt hierauf der Schüler, unter Zustimmung des Meisters, auch auf das Wasser als den gemeinsamen Ursprungsort der Fische und Vögel, aus.[91]) — Aehnliches findet sich bei Späteren, nur daß dieselben der Wirkung des göttlichen Befehlsworts oder Schöpferrufes weit stärker betonen und die Erde als lediglich passives Princip der Hervorbringung gelten lassen. So erklärt Glykas gegenüber der manichäischen Annahme einer gewissen selbständigen Productionskraft oder Seele der Erde, daß nur ein wunderbarerweise vom göttlichen Logos derselben verliehenes Vermögen die Thiere des 5. und 6. Schöpfungstages hervorgebracht habe. „Die Erde bringt nicht her-

vor, was sie hat", meint er, „sondern was sie heute und beständig durch die von Gott ihr geschenkte Wirkungskraft (*δύναμις τῆς ἐνεργείας*) empfängt; denn mag auch alles gegenwärtig auf natürliche Weise entstehen: uranfänglich rührt sein Werden von dort her" ꝛc. — Bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts ist es der Naturalismus arabischer Philosophen wie Avicenna und Averroes (vgl. K. 5), der sie zu kräftiger Betonung des Herrührens der schöpferischen Lebenskraft der Erde von Gott und zu möglichst vorsichtiger Fassung von Augustins bekannter Distinction zwischen causaler und actualer Erschaffung der Lebewesen des 5. und 6. Schöpfungstages (vgl. II, B, 11, Nr. 5) treibt. Thomas Aquin statuirt für jeden natürlichen Zeugungsact seit der Schöpfung ein actives und ein passives Princip, nemlich die im Samen gelegene „bildende Kraft" (deren Stelle bei den urzeugungsweise aus Fäulniß entstehenden Thierlein ein gewisser himmlischer oder siderischer Krafteinfluß vertrete) und den durch dieselbe befruchteten Elementarstoff. „Beim ersten Schöpfungsacte", fährt er nun fort, „war das active Princip das Wort Gottes, welches aus dem Elementarstoffe die Thiere hervorbrachte, sei es gleich thatsächlich (in actu), wie die übrigen Heiligen lehren, oder nur der Potenz nach (virtute) nach Augustinus. Nicht als ob, wie Avicenna behauptete, das Wasser oder die Erde die Kraft, alle Thiere zu erzeugen, in sich trüge; sondern eben das, daß jetzt Thiere durch Kraft des Samens oder der Sterne aus Elementarstoff gebildet werden, rührt aus der uranfänglich den Elementen verliehenen Kraft her". Auch in Bezug auf die Pflanzenschöpfung betont der Aquinate das ursprüngliche Herrühren des den Gewächsen innewohnenden Vermögens sich fortzupflanzen und zu vervielfältigen, setzt aber dabei das artlich verschiedne Erschaffensein des Gewächsreichs, als einer Vielheit distincter Formen oder Geschlechter, am 3. Tage auf das Bestimmteste voraus. Nur als ein Hervorgebrachtwerden von Gleichartigem durch Gleichartiges erkennt er eine Entwicklung des Pflanzenlebens seit der Schöpfung an, unter Berufung auf Gen. 1, 11: „Die

Erde lasse hervorgehen Gras" ꝛc. Von seiner ersten Erschaffung erklärt er bestimmt: vollkommen seien da die Arten der Pflanzen ins Dasein gerufen worden, aus welchen die Saamen für die späteren entstehen sollten („quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur").[92])

Was speciell jene scheinbar einen gemeinsamen Ursprung von Wasserthieren wie Vögeln aus dem Elemente des Wassers besagende Stelle 1 Mos. 1, 21 betrifft, so wird der betr. Vorgang — an dem Niemand zweifelt und von dessen exegetischer Unhaltbarkeit Keiner eine Ahnung hat — auf verschiedne Weise vorstellig gemacht und erläutert, dabei aber stets dem Machtworte des Schöpfers seine Bewirkung in ihrem vollen Umfange zugeschrieben. Wie Rupert von Deutz das Verwandeltwerden von Wasserdünsten in Schnee als Parallele für die angebliche Metamorphose von Fischen in Vögel geltend macht, aber so daß er dieselbe „kraft göttlichen Geheißes" vor sich gehen läßt, sahen wir bereits oben bei unsrer Analyse seiner Hexaëmeronexegese (K. 3). Der gleichen Voraussetzung göttlichen Bewirktwerdens unterstellt Comestor seine Bemerkung betreffend die Leichtigkeit des Ueberganges von Wasser in Luft oder von Luft in Wasser, nicht minder aber auch der platonisirende Wilhelm v. Conches das, was er über das Hervorgehen entweder von Fischen oder von Vögeln aus dem Wasser, je nach dem Vorwalten eines materialisch-terrestrischen, oder eines siderischen Einflusses bei ihrer Bildung, sagt (K. 4). Wenn Lyra das gemeinsame Hervorgehen von Fischen und Vögeln aus dem Wasser auf dem Ueberwiegen des humoralen Factors dieses Elements bei den ersteren sowie des vaporalen bei den letzteren beruhen läßt, so setzt er sofort hinzu: beider Bildung sei übrigens nur passiverweise aus dem Wasser, activerweise jedoch durch Gottes Schöpferwort erfolgt (vgl. K. 8).

Auch da, wo von der Erschaffung des Menschen als dem Abschlusse der göttlichen Schöpfungsacte gehandelt wird, bleiben evolutionistische Gedanken den Creationstheorieen des MAs. gänzlich fern.

Die averroistische Lehre von einem alle Lebewesen, auch den Menschen, durchfluthenden und belebenden Allgeist, der es nur zu vorübergehenden, sich wieder in ihn auflösenden Individuationen bringe, wird von allen Scholastikern einmüthig perhorrescirt und bekämpft. Nicht kraft niederer, d. h. der Materie als solcher innewohnender Ursachen läßt der Lombarde den ersten Menschen entstehen, sondern kraft höherer Ursachen oder Kräfte, die aber „nicht gegen die Natur wirkten, sofern in der Natur die Möglichkeit seines Werdens beschlossen lag". Und ebenso erfolgte nach demselben des Weibes Schöpfung aus Adams Seite „nicht nach niederen oder natürlichen, samenhaft vermittelten (seminales) Ursachen, sondern nach höheren, übernatürlichen und verborgenen" — eine Theorie, in der alle seine Erklärer sich ihm anschließen, gleichwie er dem wesentlich ebenso lehrenden Hugo v. St. Victor sich angeschlossen hatte.[93]) — Der Humanist Mirandula nimmt einmal scheinbar einen Anlauf dazu, gewisse Mittelwesen zwischen Thier und Mensch zu statuiren, analog den zwischen der Pflanzen- und Thierwelt vermittelnden Zoophyten. Aber statt etwa die Affen oder sonstige dem Menschen von der körperlichen Seite her vorzugsweise nahekommende Thiere als dieses medium inter hominem et brutum zu nennen, sind es lediglich der Intelligenz und dem täglichen Lebensverkehre nach uns nahestehende Hausthiere, wie das Pferd, der Hund &c., die er bei jener Classification im Auge hat (oben, S. 472). Darwinistisch war das von ihm bei dieser Auffassung der Hausthiere als einer Art von Uebergangsglied zwischen animalischer und menschlicher Natur Gedachte sicherlich ebensowenig, wie die schon früher von Albertus Magnus in seiner Schrift „Von den Thieren" mit Bezug aufs gesammte Bereich der Säugethiere und deren Stellung zwischen niederer Thier- und Menschenwelt gethane Aeußerung: „Die Natur bringt keine weit voneinander abstehende Geschlechter hervor, ohne ein gewisses Mittelglied zwischen sie hineinzubilden; sie geht von einem Extrem zum anderen immer nur durch gewisse Medien über".[94]) Das Gesetz der Continuität aller Naturerscheinungen, ihres stufen-

weisen Aufsteigens von den ungeformtesten Elementen bis zum körperlich wie geistig vollkommenst construirten Menschen, ja noch über diesen hinaus durch die Hierarchieen oder Chöre der Engelwelt hindurch bis zum göttlichen Logos, dem höchsten Urbild aller Schöne, es war überhaupt ein Gemeingut aller christlich-aristotelischen Denker des Mittelalters. Je inniger aber dasselbe mit der gesammten kirchlichen Weltansicht verwachsen war, desto willkürlicher und verkehrter würde es sein, in ihm etwa eine Anticipation modern-evolutionistischer Gedanken erblicken, oder gar es auf dem Puncte, wo es am aller unzweifelhaftesten nicht evolutionistisch, d. h. nicht im Sinne irgendwelcher Blutsverwandtschaft oder natürlichen Descendenz gemeint war: beim Menschen in seinem Verhältnisse zur Thierwelt nemlich, evolutionistisch interpretiren zu wollen.

Angeblich soll freilich eine ansehnliche Schule von Scholastikern, und zwar gerade die während der beiden letzten Jahrhunderte des MAs. herrschende, den Ideen des Darwinismus ganz nahe gestanden haben. In dem Nominalismus des sceptischen Dialectikers Roscellin gegen Ende des 11. Jahrhunderts soll, ebenso wie in der durch Wilhelm Occam im 14. Jhdt. neubelebten nominalistischen Denk- und Lehrweise, die Theorie Darwins und des modernen naturphilosophischen Monismus sehr bestimmt vorgebildet gewesen sein. Daß diese Schule die Realität der Universalien oder allgemeinen Gattungsbegriffe leugnete, dieselben für leere Namen oder für bloße Abstractionen des menschlichen Verstandes erklärte und so eine Kluft zwischen dem Bereiche der sinnlichen Einzelwesen und dem der Ideen befestigte, hat man als principielle Uebereinstimmung mit der die Werthlosigkeit aller Gattungs- und Artbegriffe in der organischen Natur behauptenden evolutionistischen Theorie eines Spencer und Darwin gedeutet. Eine principielle Uebereinstimmung dieser Art mag denn auch wirklich hier vorliegen: speciellere Berührungen zwischen den beiderseitigen Weltansichten finden sicher nicht statt. Die Grundmotive für die Denk- und Lehrweise des scholastischen Nominalismus lagen auf einem total anderen Gebiete, als die der na-

turphilosophischen Speculation unserer Darwinisten; sie waren rein formalistischer oder erkenntnißtheoretischer Art, übten auf die Auffassung der realen Welt nach ihrem Werden und Wesen nur geringen Einfluß, und änderten insbesondre in der Stellung ihrer Vertreter zu den biblischen Urkunden und zur traditionellen Gestalt des kirchlichen Schöpfungsdogmas so gut wie nichts. Als Vorläuferin des neueren Sensualismus mag die nominalistische Schule vermöge ihrer Leugnung ewiger göttlicher Ideen und ihrer sinnlich-äußerlichen, die Wirklichkeit in eine unendliche Vielheit zusammenhangloser Erkenntnißobjecte auflösenden Betrachtungsweise in gewisser Hinsicht gelten können. Die von den orthodoxen Scholastikern gelegentlich wider ihre materialistische Geistesrichtung erhobenen Anklagen, z. B. Anselms Beschwerde über Roscellin und dessen Anhänger: „ihr Denken sei dergestalt in körperliche Vorstellungen verwickelt und eingehüllt, daß es sich davon nicht losmachen könne", mögen sich ohne viele Vorbehalte auf die sensualistische oder naturalistische Schule unsrer Tage übertragen lassen. Daß sie aber speciell zur evolutionistischen Form des heutigen Naturalismus im Verhältniß directer Vorläuferschaft stünden, daß ihr Ideengang und ihr praktisch-religiöses Ziel dem unserer Transmutationisten oder Monisten gleich oder auch nur ähnlich gewesen, wird sich nie auch nur annähernd erweisen lassen.[95])

Anmerkungen.

[Zu A. 1.]

1. (S. 303.) Vgl. v. Hellwald, Culturgeschichte in ihrer natürl. Entwicklung 2c., S. 420 (der dieses treffende Gleichniß aus W. Scherer's Vorlesungen über altdeutsche Literatur, gehalten zu Wien 1870, entnommen zu haben erklärt).

[Zu A. 2.]

2. (S. 314.) Die Stelle, aus Niceph. Gregor. Hist. l. XIV, c. 8 mitgetheilt, bei W. Gaß, De claustris in monte Atho sitis commentatio historica Giss. 1865, p. 2 s. Vgl. die bestätigenden Schilderungen Neuerer, wie Prof. Roßmann (Reisebegleiter des Erbprinzen von Meiningen): „Ein Besuch bei den Mönchen auf dem Athos", in der Deutschen Rundschau 1877, Jan., sowie Dr. J. P. Richter, Die Mönchsrepublik auf dem Athos", im Daheim 1877, Nr. 35.

3. (S. 315.) Vgl. Brunonis Carthus. epist. ad Radulfum Viridem praepositum Remensem (in Mabillon, Ann. O. S. B. t. V, 342 s.): . . . . De cuius amoenitate, aerisque temperie et sospitate, vel planitie ampla et grata inter montes in longum porrecta, ubi sunt virentia et florida pascua, quid dicam? aut collium undique leniter se erigentium prospectum opacarumque vallium recessum, cum amabili fluminum, rivorum, fontiumque copia, quis sufficienter explicet? . . . Quid vero solitudo eremique silentium amatoribus eius utilitatis iucunditatisque conferat, norunt hi solum, qui experti sunt. — Aehnliche entzückte Schilderungen finden sich in des Abtes Frowin v. Engelberg Expositio orationis dominicae aus dem 13. Jahrh. (in t. II der Opp. S. Bernardi ed. Mabill.). Vgl. Montalembert, Les moines d'Occ., t. I, Préf., p. LXXXII.

4. (S. 316.) Ueber Strabo's Hortulus (herausg. z. B. in Canisii lect. antiqu. t. VI u. 8) vgl. u. a. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, S. 400, und was die Würdigung des Gedichts vom botanischen Gesichtspuncte aus betrifft: Jessen, Die Botanik der Gegenwart und Vorzeit, 1864, S. 116 ff. (wo übrigens der ästhetische Werth des Gedichts wohl über Gebühr hoch angeschlagen ist). — Wegen Damianis Carm. 223—226 (De morte, De judicio, De poenis inferni und De gloria Paradisi — in den Opp. ed. Rom. t. IV, p. 25 ss.) vgl. besonders Carriere, Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung 2c. III, 2, 215, wo mit Recht namentlich das letzte dieser vier Gedichte (Carm. 226: „Ad perennis vitae fontem") als unvergleichlich schwungvoll und schön hervorgehoben ist.

5. (S. 318.) Die Verdeutschung des Hymnus vom Bruder Sol nach Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, II, 2, S. 558 f. Vgl. hier überhaupt den Abschnitt: „Franziscus und die Natur"; dazu auch H. Chavin de Malan, Geschichte des h. Franz v. Assisi, München 1862, S. 189 ff., sowie

was insbesondere jenen Frater Egidio betrifft, dessen Vita in den AA. SS., 23. April. — Wegen Dante's als Naturbeobachters und -schilderer's vgl. außer Humb. (Kosm. II, S. 52 f.) besonders Gust. Baur, Das Buch Hiob und Dantes göttl. Comödie, in den Theol. Studien und Kritt. 1856, S. 43 ff.; auch Carriere, a. a. O. III, 2, 423. 437 ff.; und K. Witte, „Die Thierwelt in Dantes göttl. Com.", Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellsch. II, 1869, S. 199 ff. Das Resultat der Beurtheilung des Letzteren lautet: „So drastisch, knapp und lebendig hat nur noch Homer mit wenig Zügen ganze Bilder vor die Seele zu zaubern gewußt." — Ueber Petrarca, dem Humboldt (Kosm. II, S. 121, vgl. S. 53) eine überwiegend von den Schönheiten des Naturlebens abgekehrte Richtung beilegen wollte, siehe vielmehr Ludw. Geigers Secularschrift „Petrarca", Leipz. 1874.

6. (S. 319.) Neander, Der h. Bernhard, 2. Aufl. S. 14. S. 137 ff. (woselbst auch die betr. Belege aus Ep. 106 ad Henr. Murdach., aus Serm. 31 in Cantic. § 3, aus De Considerat. l. V, 1, 2c.). Ueber jene für Bunyan vorbildlich gewordne Parabel Nr. 5 s. Schröckh, KGesch. Bd. 28, S. 272. — Ueber Honorius De Artibus s. de animae exilio et patriae, s. ebendas. Bd. 24, S. 364.

7. (S. 320.) Hugo de S. Vict. De trib. diebus c. 21, vgl. das. c. 3. Auch De sacram. fidei I, 1, 25 ss., II, 1 ss., sowie Liebner, Hugo v. S. V., S. 375 ff.; J. Bach, Dogmengesch. des MAs. II, 311 ff.

8. (S. 320.) Wegen Ivos v. Chartres s. Bach, II, 306 f.; wegen Hugo's v. Rouen (vgl. unten B, 3) s. Schröckh, 28, 409 ff. Wegen Ruperts dens. ebendas. 349 ff. und Bach, II, 244 ff. Ein besonderes Verdienst des letzteren Gelehrten ist es, auf die hohe Bedeutung der beiden Reichersberger Gerhoh und Arno, besonders des Letzteren, für die Entwicklungsgeschichte der mittelaltrigen Mystik kräftig hingewiesen zu haben (DG. II, 423 ff. II, 475 ff. 570 ff., 628 ff.). Vgl. meine Recension des Bachschen Werks im Bew. d. Gl. 1876, S. 489 ff.

9. (S. 322.) Bertholds des Franziskaners Pred. herausgeg. von Kling, Berlin 1824, S. 337; vgl. S. 113. 281. 364 2c. und s. Jac. Grimms ausführl. Recension des Werks in Bd. 32 der Wiener Gelehrten-Anzeigen, S. 194 ff. Auch meine Theol. nat. I, S. 33 f. und m. „Kreuz Christi", S. 273.

10. (S. 323.) Ueber Ekkart, Tauler, Suso, Ruysbroek vgl. der Kürze m. Theol. nat. S. 34—36 (woselbst speciellere Verweisungen). Ueber Birgitta s. F. Hammerich, St. Birgitta, die nordische Prophetin und Ordensstifterin (deutsch von A. Michelsen, 1872), S. 198 ff.

11. (S. 325.) Dionys. Carthus. de venust. mundi et pulchrit. Dei (inter Opp. minora ed. Colon. 1532, t. II), p. 176 ss. Mit Recht hat Montalembert, Les moines 2c. l. c. (I, p. LXXXII) auf die Bedeutsamkeit dieser Schrift des Karthäusergenerals aufmerksam gemacht. Aber weder Rob. Zimmermann (Aesthetik I: Gesch. der Aesth. als philos. Wissenschaft, Wien 1858, S. 147), noch H. Lotze (Geschichte der Aesthetik seit Baumgarten 2c.), noch Vischer in seinem reichhaltigen Werke nehmen irgendwelche Notiz von derselben. — Wegen der beiden im Folgenden erwähnten byzantinischen Theologen Eustathius und Kabasilas, vgl. Tafel, Eustath. Betrachtungen über das Mönch-

thum ꝛc., Berlin 1847, S. 11. 91 f. u. ö.; W. Gaß, Des Nikol. Kabasilas Mystik vom Leben in Christo, Breslau 1849, S. 213 (woselbst die oben im Texte von uns angeführte Stelle); auch Dorner, Entwicklungsgesch. der L. v. der Person Christi, II, 297 f.

[Zu A. 3.]

12. (S. 328.) Siehe dieses umfangreiche Werk in Pitra's Spicilegium Solesm. (Paris. 1855), Tom. II, p. 1—519 und T. III, p. 1—307, sowie zur Kritik der vielleicht kaum einen geringen Kern ächt-melitonischer Formeln in sich schließenden Compilation: E. Steitz, in Th. Studd. und Kritt. 1857, 584 ff.; Rudelbach, in der Ztschr. f. d. gesammte luth. Theol. 1860, S. 339 ff.; Otto, im Corp. Apologetar, Graecor. vol. IX., p. 403 ss. Eine die Aechtheit des Werks voraussetzende erweiternde Bearbeitung seines Inhalts für moderne kathol.-theologische Bedürfnisse hat Dursch in seiner Symbolik der christl. Religion, Bd. II, Tüb. 1859, gegeben (vgl. m. Theol. nat., S. 158.)

13. (S. 330.) Petr. Damiani Opusc. 52 de bono religiosi status et variarum animantium tropologiis (in Opp. ed. Rom. tom. III p. 350 ss.). Der Grundgedanke des Schriftchens findet sich ausgedrückt in c. 2: . . . ut in ipsis pecoribus homo possit addiscere, quicquid imitari debeat, quid cavere, sowie c. 25: Omnes plane naturas animalium, quas perstrinximus, si quis elaboret sollerter inspicere, utiliter poterit in humanae conversionis exempla transferre: ut qualiter homo vivat, ab ipsa quaque rationis ignara pecorum ratione condiscat. Die dem Leser vorgeführten Thierparallelen — nach Zahl wie Reihenfolge ungefähr mit dem Repertoir des Physiologus übereinstimmend — sind folgende: 1. Löwe, 2. Anthalopus (oder auch Anthaplon), 3. Biber, 4. Igel, 5. Fuchs, 6. Polyp, 7. Hydrus und Crocodil, 8. Charadrius, 9. Phönix, 10. Serra, 11. Echinus, 12. Tiger (tygris), 13. Pelican, 14—16. Wiedehopf, Adler und Fulica. 17. Geier und Wiesel, 18. Eisvogel und Ascida (od. Asida), 19—21. Taube, Hyäne und Ibis, 22. Panther, 23—25. Salamander, Dorcas und Luchs, 26. Schlangen und Ottern, 27—30. Onager, Elephant, Einhorn (Adler), Ameise, 31—33. Viper, Habicht, (Schlange), Bärin, 34. Schildkröte (nebst Viper, Fuchs, Hyäne), 35. 36. Wolf und Schaf, 37. gezähmte Aspides, 38. 39. Krebs und Auster, 40. Affe, 41. Walfisch (cetus). Wir theilen dieses Verzeichniß mit, weil wir in dem, was gewöhnlich zur Geschichte des Physiologus beigebracht wird, diesen Damianischen Tractat meist nicht berücksichtigt finden. Wie denn z. B. Carus in seiner sonst sehr genauen Darstellung (Gesch. der Zool., S. 108 ff.) ihn ganz unerwähnt läßt, dafür aber einzelnes ganz Apokryphische und nicht zur Sache Gehörige anführt (z. B. auf S. 140 unten ein angeblich dem Cyrill v. Alexandrien zugehöriges Gedicht περὶ ζώων ἰδιότητος, das in Wahrheit nichts andres als das Hexaëmeron des Pisides ist: vgl. Buch II, B 10, Note 94). Dasselbe gilt von der oben im Texte angeführten hieronymianischen Stelle (Comm. in Isai. l. VI, § 14, p. 259 ed. Vall.) sowie von den beiden Sermonen des Pseudo-Chrysostomus (in Chrys. Opp. ed. Montfauc. t. VI, p. 532 ss.). Von diesen letzteren behandelt der erstere (über Gen. 1, 31) das Thema „Thier und Mensch" mehr in moralisirender Weise, die bösen Thiere als abschreckende, die guten als

aneifernde Vorbilder fürs menschliche Handeln gelten machend, der zweite (über Gen. 1, 26 f.) mehr in dogmatischer Weise, ausführend, wie der gottbildlich erschaffene Mensch durch die Sünde thierähnlich (θηριομόρφος) geworden sei — was besonders durch Verweisung auf Petri Vision vom vierzipfligen Tuch zu Joppe, Apg. 10, erläutert wird — wie aber Christus durch seine Menschwerdung und seinen Kreuzestod uns das verlorene Gottesbild wiederhergestellt habe ꝛc.

14. (S. 331.) Dyalogus creaturarum optime moralisatus omni materie morali iocundo et edificativo modo applicabilis, ad laudem Dei et hominum edificationem. Colon. 1498, 12° (mit doppeltem Index: a. ipsarum fabularum sec. numer., b. moralitatum alphabeticus). — Das weiter unten von uns genannte „Breviloquium" des Joh. Institor s. bei Pez, Bibliotheca ascetica, tom. VII (Ratisbon. 1725), p. 113 ss.

15. (S. 334.) Zur Geschichte und Literatur des Physiologus s. besonders Carus a. a. O. (Not. 13), woselbst auch die verschiedensprachigen Bearbeitungen des merkwürdigen Machwerks ziemlich vollständig, den äthiopischen „Fysalogus", den von Pitra (Spicileg. III, 374 ss.) publicirten armenischen, den angelsächsischen, isländischen ꝛc. nicht ausgenommen, aufgezählt sind. Ueber altdeutsche mhd. Physiologus-Texte und deren mehrfache Zusammenstellung mit poetischen Genesis- und Exodus-Bearbeitungen in Handschriften, z. B. der Wiener Hds. 2721, der Milstäter Hds. ꝛc. vgl. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa ꝛc. 1864, S. 199 ff.; Scherer, Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germ. Völker, Straßb. 1874, I, S. 3 ff.; II, S. 3 f., Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung, 5. Aufl. I, 165. Von jenem äthiopischen Fysalogus erschien vor Kurzem eine deutsche Bearbeitung von Fr. Hommel: „Die äthiopische Uebersetzung des Physiologus, verdeutscht mit historischer Einleitung", Leipzig, Hinrichs 1877.

16. (S. 335.) Siehe überhaupt Haeser, Gesch. der Medicin, 3. Aufl. I, S. 818 f., Jessen, Bot. der Gegenw. und Verz., S. 164 ff. Ueber den Ortus sanitatis, Mainz 1491 auch A. v. Sallet: „Naturgeschichte im 15. Jahrhundert" (Im neuen Reich, 1873, Nr. 31, S. 181 ff.).

17. (S. 337.) Whewell-Littr., Gesch. der indukt. Wissensch. I, 205.

[Zu A. 4.]

18. (S. 338.) Vgl. außer Soldans Gesch. der Hexenprocesse, ꝛc. Lecky's Gesch. des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa Bd. I, Roskoffs Gesch. des Teufels (1869) I und II, auch Reuter, Gesch. der Aufklärung im Mittelalter I, 30 ff., sowie Nippold, Die gegenwärt. Wiederbelebung des Hexenglaubens ꝛc., Berlin 1875, bes. S. 56 ff.

19. (S. 341.) Siehe meinen Vortrag: Peyrere's Präadamiten-Hypothese, in der Ztschr. für die gesammte luth. Theol. 1878, I, S. 36 ff. (woselbst insbesondere auch über Zanini de Solcia genauere Mittheilungen gegeben sind: S. 38). Im Uebrigen vergleiche, was den Antipodenstreit im Mittelalter sammt den damit zusammenhängenden Fragen betrifft, die gehaltvollen Untersuchungen von Siegm. Günther: „Studien zur Geschichte der mathematischen und physikalischen Geographie, H. I: Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter bei den Occidentalen" (Halle 1877) — wo besonders auch Dan-

te's Stellung in dieser Sache eingehend besprochen ist (S. 12 ff. 19 ff.). Vgl. auch White Warfare of Science p. 18 ss. Wegen der von Moses Barcephas erwähnten Häresie der Bi-Adamiten s. unten B, 1. Wegen des Albertus, d'Ailli und Tostatus, ebendas. 6, 7 u. 8.

20. (S. 341.) Dante Inferno, Canto XX:

> Quell' altro che nei fianchi è così poco,
> Michele Scotto fu, che veramente
> Delle magiche frode seppe il giuoco.

Wegen Alfons X vgl. u. a. Mädler, Geschichte der Himmelskunde, I, 100 f.

21. (S. 344.) Wegen Theodorichs v. Cervia, Arnalds v. Villanova rc. s. Baas, Gesch. der Med. S. 240; Haeser 718; White l. c. 101 (und das. weitere Literaturangaben) — Ueber Joh. de Plano Carpini, Rubruquis und die folgenden mönchischen Pioniere mittelaltrig-geographischer Wissenschaft s. Peschel, Gesch. der Erdk. S. 150 ff. und meinen Aufsatz „Mission und Wissenschaft", in der Allg. Miss.-Zeitschr. von Warneck, 1877, I, S. 3 ff.

[Zu A. 5.]

22. (S. 347.) Vgl. vorläufig besonders Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis n. Leben, Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862, S. 73 ff., sowie die K. Wernerschen Monographieen über W. v. Conches und Wilh. v. Auvergne (Sitzungsberichte der phil.-histor. Classe der kais. Akad. d. Wissenschaft zu Wien, Bd. 74 S. 119 ff., Bd. 75, S. 309 ff.). Weiteres siehe unten B, 4 und 6.

23. (S. 348.) Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen Age, ou Albert le Grand et son époque, Par. 1853. Jessen, Der Kosmos in Deutschland (Parallele zwischen Albert M. und Alex. von Humboldt (in der Deutschen Vierteljahrsschrift 1868, I). W. Krafft, Albert der Gr. und seine Stellung in der Wissenschaft seiner Zeit — (in K. Krafft, Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation rc. Elberfeld 1876, S. 105—117). Sighart, Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft, nach den Quellen dargestellt, Regensburg 1857. Von dem letzteren Werke, einer zwar ultramontan befangenen und vielfach unkritischen, aber doch fleißigen und reichhaltigen Compilation, hat der Dominikaner T. A. Dixon neuerdings eine engl. Uebersetzung geliefert (Albert the Great. His Life and Scholastic Labours. London, Washbourne 1876). Ihr ist der im Texte verdeutscht mitgetheilte Gedenkvers auf Albertus:

> Aera, Vulcanum, mare, coelum, sidera, terram,
> Novit et immenso quod tenet orbis aegro

(herrührend von einem Cölner Lateinpoeten aus dem J. 1508) entnommen.

24. (S. 350.) Die Belege für das Mitgetheilte bei Sighart S. 315 ff., bei Jessen, Bot. der Gegenwart und Vorzeit S. 151 ff., bei E. Meyer (citirt von Humb. Kosm. II, 295), sowie bei Pouchet, passim. Vgl. auch Mädler Gesch. der Himmelskunde, I, 108 und Carus, Gesch. der Zool. 223—237.

25. (S. 352.) Em. Charles, Roger Bacon. Sa Vie, ses ouvrages, ses doctrines etc. Par. 1861. Leonh. Schneider, Roger Bacon, ord. min. Eine Monogr. als Beitrag zur Gesch. der Philos. des 13. Jahrh. Augsb. 1873.

— Vgl. auch White, p. 89 ff., Erdmann, Gesch. der Philos. I, 405—413; H. Lewes, Gesch. der Philos. von Thales bis Comte II, S. 79—90. — Von Greene's Comödie „Brother Bacon“ als einem Seitenstücke zu Dr. Faustus handelt Carriere, Die Kunst rc. IV, 452.

26. (S. 353.) Ueber Baco's Einwirkung auf Bradwardina, Estwood rc. vgl. Lechler, Joh. v. Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation I, 281. Ueber Wiclif selbst als Naturkundigen, ebendas. 726.

27. (S. 354.) So fehlt dieser Prolog noch in der zu Sulzbach 1852 erschienenen kath. Uebersetzung der Theol. naturalis. Auch F. A. Bielcke, der in seiner Gesch. der natürlichen Gottesgelahrtheit (II, 1—48; — vgl. oben Einl., Note 5 S. 18.), eine ausführliche Analyse des Raymundschen Werks gibt, kannte den Prolog nicht. — Vgl. noch Schaarschmidt, Art. Raym. v. Sab. in Herzogs R.-Enc. XII, S. 577, sowie was die wahrscheinlich zu bevorzugende Schreibung „Sabieude“ st. „Sabunde“ betrifft, m. Theolog. naturalis, S. 40 f. sammt der daselbst citirten Abh. von Klaiber. Sonstige hieher gehörige Literat. s. ebendas. und bei Schaarschmidt.

28. (S. 357.) S. meine Th. nat. S. 46 und die daselbst angeführten Aeußerungen von Carriere (Die philos. Weltansch. der Ref.-Zeit, S. 184) und von Fr. Nitzsch (Quaestiones Raymundeae, in der Zeitschrift für hist. Theol. 1859, S. 408).

29. (S. 358.) Gleich Humboldt (Kosm. II, 140; III, 382) hat auch Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nikol. v. Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrh. (1871), S. 312 den Cusaner u. a. auch deßhalb als genialen Anticipator späterer Entdeckungen geprießen, weil er einen festen Sonnenkern und eine denselben in weiterem Abstande umgebende Lichthülle unterschieden habe, (ebenso auch ich früher, S. 47 meiner Th. nat.). Daß diese Ansicht von der Beschaffenheit der Sonne seitens der neusten Himmelsphysik nicht mehr getheilt wird, zeigen Secchi und Proctor in ihren großen Monographieen über die Sonne (Secchi, Die Sonne, deutsche Ausgabe von Schellen, Braunschweig 1872; R. Proctor The Sun. etc., Lond. 1871, p. 54 ss.). Vgl. Meibauer, Die phys. Beschaffenheit des Sonnensystems S. 44 ff.; auch Zöllners Photometrische Untersuchungen, 1866 rc. — Ueber des Cusaners sonstige astronomische Theorieen siehe noch Scharpff, S. 118; Clemens, Giord. Bruno und Nicol. von Cusa, S. 97 ff.; Schanz, Der Card. N. v. Cusa als Mathematiker, Rottweil 1872; Ders., Die astronom. Anschauungen des N. v. Cusa und seiner Zeit, Tüb. 1873, und: „Die christl. Weltanschauung und die Naturwissenschaft, 1876, S. 10 ff. Dem sehr günstig lautenden, die Anklage wegen unklarer Ansichten des Cusaners rc. möglichst vollständig zurückweisenden Urtheil dieses letztgenannten Gelehrten schließt S. Günther (a. a. O. S. 23—34) im Wesentlichen sich an. Ein Mehreres freilich, als nur eben eine recht bestimmte und klare Ueberzeugung von der Bewegung der Erde um sich selbst, vermag auch er bei ihm nicht nachzuweisen. „Als einen Mann, der dem Copernicus gleich gewesen oder auch nur wesentlich für die Entstehung des copernicanischen Weltsystems bestimmend gewesen, dürfen wir ihn nicht gelten lassen, wohl aber als einen solchen, der hoch über dem Durchschnittsmaaße der Zeit stand und immerhin seinem größeren Nachfolger die Stätte bereiten half“ (S. 34).

30. (S. 359.) Eingehende Vergleichungen des Cusaners einerseits mit Erigena, andrerseits mit Leibniz, Schelling, Baader und anderen Nachfolgern bietet Scharpff, S. 410. 476. 494. 503 ff. des angef. Werks. — Zur Zurückweisung des ihm öfters — früher von Buhle, Tennemann, Stöckl, neuestens wieder von Lewicki, De cardinalis Cusani pantheismo diss. philos., Münster 1875 — gemachten Vorwurfs pantheistischer oder wenigstens pantheistrender Denkweise vgl. Clemens a. a. O. (Not. 29), Erdmann, Gesch. der Philos. I, 457 ff.; K. Werner, Gesch. der apologet. und polem. Literatur III, 746—762; Scharpff a. a. O. passim, sowie Storz, Die speculative Gotteslehre des Nicolaus von Cusa, in der Tübing. Theol. Quartalschr. 1873, I, 1 ff.

[Zu A. 6.]

31. (S. 362.) Vgl. Aristot. Metaph. XII, 7, welche Stelle Erigena wohl durch das Medium von Augustin De Civ. Dei V, 9 kennen gelernt hatte. S. Ueberweg, Gesch. der scholast. Philos., S. 9; Jos. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters, I, 266.

32. (S. 362.) Quicquid Aristoteles divino pectore sensit
Cumque Platonistis Pythagorea cohors.

S. Bernardi Silvestris de Mundi Universitate ll. II, herausgeg. von Barach und Wrobel, Innsbruck 1876, S. 67. Ebendas. S. 56 f. läßt eben dieser platonische Dichterphilosoph die menschliche Seele aus der aristotel. endelechia und den Tugenden gebildet werden (vgl. unten, B. 9).

33. (S. 363.) Vgl. M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik; ein Beitrag zur Gesch. der Philos. im Mittelalter, Eichstätt 1875, S. 16 ff. („Die kirchl. Verbote aristotelischer Werke").

34. (S. 363.) Siehe Jourdain, Recherches critiques sur lâge etc. des traductions d'Aristote, Par. 1819, p. 429, dem Humboldt, Kosm. II, 295 zustimmt; deßgleichen Charles, Rog. Bacon, p. 120 ss. — Wegen des Marsil. Ficinus vgl. Ritter, Gesch. der christl. Philos. V, 272 ff. Ueber Mirandula und seine These: „Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur" vgl. Sigwart, Art. „Mirand." in Herzogs R.-Enc., IX, 543 ff.

35. (S. 365.) Peschel, Gesch. der Erdk. S. 90.

36. (S. 367.) Vgl. die verdienstlichen Forschungen, welche Fr. Dieterici seit Ende der 50er Jahre in eine Reihe von Monographieen („Thier und Mensch nach der Philos. der Araber, 1858; Die Naturanschauung der Araber im 10. Jahrh., 1861; Logik und Psychologie rc., 1868; Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im 10. Jahrh., 1872 u. s. f.) niedergelegt und seit vor. Jahre zu einem großen encyklopädisch-historischen Werke: „Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. nach den Schriften der lauteren Brüder" (Leipzig, Hinrichs, 8 Bdchn.) vereinigt herausgegeben hat. Einleitendes über die cultur- und literaturgeschichtliche Bedeutung des Ordens der lauteren Brüder, sowie über Abu Suleiman al Mukadassi aus Sedjistan (970) als Redacteur und seine Hauptmitarbeiter an der großen philos. Encyklopädie bietet außer Dieterici (in der Abth. I der angef. Gesammt-Publikation, S. 1—161) auch Gustav Flügel in der lehrreichen

32*

Abhandlung: „Die laut. Brüder" 2c., in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. XIII, S. 20 ff., sowie H. Steiner, Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam, 1865. Die das botanische Gebiet betreffenden Versuche und Leistungen der Brüder bespricht auf Grund dieser Hilfsmittel Jessen, a. a. O. S. 102—108.

[Zu B. 1.]

37. (S. 374.) Phot. Quaestt. Amphiloch., bes. qu. 246 ss. (p. 314—317 ed. Sophocl.). Vgl. Hergenröther, Photius, Patriarch v. Constantinopel, III, 31 ff. 427 ff.

38. (S. 375.) Georg, Syncelli Chronographia rec. Dindorf. (Bonn 1829), p. 1 ss. — Ueber die von Syncell benutzten Apokrypha: das Jubiläenbuch und das „Leben Adams" oder „Testament Adams", vgl. Dillmann, Art. „Pseudepigraphen des A. Ts.", in Herzogs R.-Encykl., Bd. 12, S. 317 ff., sowie E. Renans Textesausgabe des letztgenannten im Journal asiatique, Sér. V, t. II, p. 427 ss.

39. (S. 376.) Georg Cedreni Compend. historiae. t. I, p. 6 ss. (ed. Bekk. Bonn. 1838). Joann. Zonarae Annal. t. I, p. 17—25 (rec. Pinder, Bonn. 1841).

40. (S. 380.) Mich. Glycae Annal., Pars I. p. 3—221. Die hier und oben im Texte cit. Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausg. von Bekker, Bonn. 1836.

41. (S. 382.) Euthym. Zigad. Panopl. dogm. p. I, tit. 9; p. II, tit. 20. 23 (in Max. Bibl. Lugd. tom. 19, bes. f. 206 ss.) — Nicetae Choniatae s. Colossensis Thesaurus orthodoxae fidei, l. 1: De philosophorum ethnicorum et Judaeorum haeresibus, bes. cap. 6 ss. auch l. II, c. 42 ss. (Max. Bibl. t. 25). Vgl. Ullmann's bekannte Abhandlg.: Nikol. v. Methone, Euth. Zig. und Nicet. Choniates, in den Theol. Stud. u. Kritiken 1833, H. III.

42. (S. 383.) Mos. Barcepha, De Paradiso commentar. ll. III ad Ignatium fratrem, interprete Andr. Masio, Bibl. Lugd. t. 17, p. 457—500. Die im Texte hervorgehobene Notiz über eine Bi-Adamiten- oder Präadamitensecte, von der man sonst nichts weiß, lautet nach dieser Masius'schen Uebersetzung (l. I, c. 28): Porro fuere ex haereticis qui dicerent, duos Adamos a Deo creatos fuisse idque ex eo colligi, quod Moses duorum meminerit, dicens alterum die sexto conditum esse, alterum hic post diem sextum: ad illum enim spectare ea verba: „Et finxit Dominus Deus Adamum pulverem ex terra" etc. Sed nos illis respondemus: ex eo, quod ante dixerat Moses Adamum sexto die esse creatum, deinde omissa illa narratione etiam tum imperfecta transivit ad mentionem diei septimae, unde rursus ad absolvendam illam ante coeptam historiam revertitur, etc.

[Zu B. 2.]

43. (S. 385.) Albini (Alcuini) Interrogationes et responsiones in Genes. (in Opp. cur. Migne, Par. 1851, t. IV, p. 515—566). Vgl. K.

Werner, Alcuin u. sein Jahrhundert, Paderb. 1876, S. 125 f. — der übrigens gerade diese exegetische Arbeit Alcuins fast über Gebühr kurz würdigt; wie er denn überhaupt weniger Alcuin selbst als sein Jahrhundert zum Gegenstande eingehenderer Forschung und Darstellung gemacht hat.

44. (S. 386.) Rhaban. Mauri Commentaria in Genes. ll. IV (tom. I Opp. ed. Migne, col. 443 ss.). Zur literarhistor. und theolog. Würdigung vgl. Werner, Alcuin, S. 127 ff. Ueber den öfters von Hraban vernommenen Vorwurf, daß er Plagiate an andren Schriftstellern begehe, und seine Vertheidigung dawider s. Kunstmann, Hrab. Magnentius Maurus, Mainz 1841, S. 160 f. — Zur Beurtheilung von Hrabans Werk De Universo vgl. Werner a. a. O. 108, sowie Jessen, Bot. &c. S. 115, der aus Anlaß jener allegorisch-erbaulichen Abschnitte, womit Hrab. das aus Isidor entnommene Material reichlich durchsetzt, das wohl kaum zu harte Urtheil fällt: „Diese nicht naturhistorischen Betrachtungen sind also allein des Rhabanus Antheil an dem Werke. Offenbar war ihm, gegenüber den christlichen Anschauungen und erbaulichen Ergüssen, die Natur ein höchst unbedeutendes Object“ &c.

45. (S. 388.) Ueber Strabos Glossa ordinaria (seit Sec. 15 gewöhnlich mit des Nik. Lyranus Postille zusammen gedruckt) vgl. E. Reuß, Art. „Strabo“ bei Herzog. Ueber Angelomus (Comm. in Gen., ed. Pez in tom. I Thes. anecdotor. noviss., sowie Migne, Patrol. ser. lat. t. 115) sowie über Remigius v. Auxerre (Comm. in Genes., inter Opp. Bedae Ven. ed. Basil. t. VIII) vgl. Werner, Alcuin, S. 110. 130 f.

46. (S. 388.) Fredegisi Epist. de nihilo et tenebris ad proceres Palatii (in Baluzii Miscell. s. tom. I, sowie in Migne Patrol. lat. t. 105, p. 751 ss.). Vgl. Werner, Alc. 126 f.

47. (S. 389.) Jo. Scot. Erigena De divis. naturar. l. V ed. Floss (in Migne Patrol. lat. t. 122), besonders l. II, 22—IV, 23. Vgl. Christlieb, Leben und Lehre des J. Scot. Erigena, 1860 (bes. S. 249 ff.); Joh. Huber, J. Sc. Erigena, (bes. S. 261—332); F. Jul. Hoffmann, Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des J. Scot. Erigena; Inaug.-Diss., Jena 1876 (bes. S. 31—50).

[Zu B. 3].

48. (S. 394.) Ruperti Abbatis Tuitiensis De Trinitate et operibus eius ll. I—III (Commentar. in Genes. 1—3 — in Opp. ed. Paris. 1638 tom. I, p. 1—51). Vgl. Mangold, Art. Rup. v. Deutz, in Herzogs R.-Enc. Bd. 13, S. 172. — Ueber das vielleicht von Rupert benutzte Hexaëmeron s. Neocosmos des Honorius Augustodunensis (enthalten in einem Cod. lat. Monac. 4550), worin u. a. auch schon die Deutung des „In principio“ Gen. 1, 1 = in Filio sich findet, s. Bach, Dogmengesch. d. MA. II, 299.

49. (S. 400.) Arnon. Reichersberg. Hexaëmeron, Cod. Claustroneoburg. 336. Vgl. Bach, a. a. O. 588 f.

50. (S. 404.) Hugon. de S. Victore Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon (in Migne Patrol. lat. t. 175, col. 29 ss.). Desselben De sacramentis fidei l. I, p. I u. II (ib. 176, col. 187—216). Vgl. Liebner, Hugo v. St. Vict., S. 355 ff. — Die von Neueren (z. B. in Gerhardi Loci

theol. ed. Cotta IV, p. 273) dem Hugo beigelegte Annahme, das Paradies habe sich ursprünglich d. h. vor dem Sündenfalle über die ganze Erde ausgedehnt, wird von demselben keineswegs vertreten, vielmehr ausdrücklich verworfen. So namentlich die Adnotatt. zu Gen. 2, 8: „Unde et quidam affirmant totam terram futuram paradisum, si homo non peccasset, totam autem factam exsilium post peccatum. Nos vero, etsi probabiliter ita dici possit, non asserimus nisi quod sancti communiter asserunt, scil paradisum esse quendam locum determinatum in parte terrae", etc. Ganz ähnlich in De sacramentis II, c. 30 ss., sowie in der Summa sententiarum, tract. III, c. 4, wo die bekannte Bedasche Definition des Paradieses als einer mondhoch gelegenen, von den Gewässern der Sintfluth unberührt gebliebenen östlichen Gegend reproducirt wird.

51. (S. 406.) Hugon. Rotomag. Archiep. Dialogorum s. quaestionum theologicarum ll. VII (in Marten. u. Durand., Thes. Anecdot. V, 891 ss.) bes. l. II, Vgl. auch seinen Tract. in Hexaëm. (ib. col. 1001 s., sowie in Migne Patrol. t. 192, col. 1248).

52. (S. 407.) Ernaldi Carnotensis Tractat. de operibus sex dierum (ed. Dionys. Peronnetus, in der Bibl. Lugdun. t. 22, p. 1284 ss., sowie in Migne Patrol. t. 189, col 1513—1570).

53. (S. 408.) Petri Abael. Expositio in Hexaëm., in Martene et Durand, Thes. Anecdot. V, 1363—1416, sowie in Cousin's Ausg. der Ouvrages d'Abélard, t. I, p. 625 ss. Mehrere Neuere haben diesen immerhin nicht ganz unbedeutenden Commentar des berühmten Philosophen entschieden zu geringschätzig beurtheilt, z. B. W. Hoffmann (in der Ztschr. „Deutschland" 2c. 1872, S. 270), der ihn fast gänzlich ignorirt, und Böhringer (D. Kirche Christi 2c. II, 2, 99), der ihm nur eine flüchtige Notiz widmet. Gerechter ist der Bedeutung, die das Werk in der Entwicklung der mittelaltrig-kirchlichen Exegese beansprucht, Diestel geworden. S. seine Abh. „Theol. und Naturwissenschaft," Stud. u. Krit. 1866, S. 247, sowie sein „Altes Testam. in der Kirche", S. 191.

[Zu B. 4.]

54 (S. 413.) K. Werner, Die Kosmol. und Naturlehre des scholast. MAs. mit specieller Beziehung auf Wilhelm v. Conches (aus den Sitzungsberichten der Wiener Akad., vgl. oben, Note 22), Wien 1874, S. 11 ff. — Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis (s. Not. 22), S. 327 ff.

55. (S. 415.) Concil. Lat. IV, cap 1 de fide catholica (in Mansi, Concill. t. 22, c. 981): . . . Unum universorum principium, Creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videl. et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu at corpore constitutam, etc. — Vgl. was den Lombarden betrifft s. Sententt. ed. Migne (Patrol. t. 192) col. 651. 675 ss.

56. (S. 416.) Magistri Petri Comestoris Scholastica Historia, Sacrae Scripturae seriem brevem nimis et expositam exponens (Argent.

1515, in 4°). Ueber die Bedeutung des Werks und seine literarischen Nachwirkungen, besonders innerhalb der romanischen Literatur, siehe E. Reuß, Art. „Romanische Bibelübersetzungen", in Herzogs R.-Encykl. 13, S. 96.

57. (S. 418.) Die Grundstelle für diese traditionelle üble Beleumundung der Zweizahl als einer „infamen" oder „bösen" mit Bezug aufs 2. Tagewerk findet sich nicht etwa bei Augustin De Civ. Dei XI, 20 (wie H. Lupton in seinen „Letters of John Colet to Radulphus on the Mosaic account of Creation etc., London 1876, p. XXIII will), sondern bei Hieronymus c. Jovinian. I, 16, von wo schon Beda bei Erörterung von Gen. 1, 8 die Bemerkung entnahm: „non esse bonum duplicem numerum, quia ab unitate dividat et praefiguret foedera nuptiarum: unde et in arca Noe omnia animalia, quaecunque bina ingrediuntur, immunda sunt et impar numerus mundus esse ostenditur", — dem dann ferner Hugo v. St. Victor folgte (De sacramentis fid. I, 1, c. 20: . . . fortassis quia binarius numerus signum divisionis est, qui primus ab unitate recedit) und sodann Comestor; s. oben im Texte. Wenn der Letztere hier die Vermuthung beifügt, daß nach jüdischer Tradition und nach der historia b. Clementis, Satanaël oder Lucifer am 2. Tage geschaffen sei und daß wohl deßhalb keine göttliche Segnung des 2. Tages habe stattfinden können, so stützt er sich damit theils ebenfalls auf Beda (s. dessen Comment. in Genes. ed. Giles, p. 11, wo gleichfalls schon eine Berufung auf die hist. b. Clementis, d. h. auf die Recognitiones Clem. l. I, c. 27 (p. 499 Cotel.), als uralten Zeugnisses für Lucifers Fall, aber freilich nicht als am 2., sondern als schon am 1. Schöpfungstage, bei Erschaffung des Lichtes, stattgehabt), theils wohl auf des Honorius Augustod. Imago Mundi l. III, c. 1: Sathael (lies: Sathanael) primus archangelus in deliciis paradysi non plenam horam mansit atque ob superbiam cum universis sibi consentaneis in aeternum exsilium incidit, — welche Stelle freilich auch nicht eine Episode aus dem 2., sondern aus dem 1. Tagewerke schildert. — Darüber, daß Augustin irgendwelche Speculationen über die schlimme Bedeutung des Fehlens des Segens beim 2. Tagewerke gar noch anstellen konnte, weil er, des hebr. Grundtexts unkundig und den LXX und der vorhieronymianischen lat. Bibel folgend, das „Et vidit Deus quia bonum" hinter Gen. 1, 8 las (De Gen. ad. lit. l. II, c. 1, 1; c. 6, 14; — ebenso auch Ambros., Hexaëm. l. II, c. 5) s. schon oben, Buch II, B. 7, S. 226.

58. (S. 421.) Sächsische Weltchronik, herausgeg. von Ludw. Weiland, in Tom. II der Monum. Germaniae historica, Hannover. 1876, p. 67 s. Vgl. Weilands Praefat. passim, bes. S. 45 f.

[Zu B. 5.]

59. (S. 423.) Mich. Psellus, *περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*, cur. Boissonade 1838, p. 2 s. Euthym. Zigad., Panopliae p. II, tit. 23, 1 ss.

60. (S. 424.) Vgl. Ulr. Hahn. Geschichte der Ketzer im Mittelalter, I, S. 100, woselbst speciellere Belege aus Alanus, Moneta, Ebrard u. a. antikatharischen Polemikern, sowie K. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Literat. ꝛc. III, 480 ff.

61. (S. 425.) Ueber das augustinisch-anselmische Lehrstück von der durch

Satans Fall entstandnen und durchs Menschengeschlecht auszufüllenden Lücke im Engelreiche handelt eingehend Joh. Delitzsch: „Ein altkirchliches Theologumenon", in der Zeitschr. f. die ges. luth. Theol. 1872, S. 427 ff., aus welcher lehrreichen Darstellung sich zur Genüge ergibt, daß die betr. Speculation sich nur sehr mittelbarerweise mit der modernen schöpfungsgeschichtlich-apologetischen Restitutionshypothese berührt. Näher schon kommt dieser Hypothese, was der Verf. der (schon oben, Note 92 zum vor. Buche erwähnten) pseudoaugustinischen Quaestiones Vet. et Novi Testamenti behufs Beantwortung der Frage „Cur Deus mundum fecerit? von Lucifer sagt: „Videns enim infra se multas spiritales potentias — — voluit dici Deus; — — hinc est unde Deus, ut eius praesumtionem non potestate sed ratione destrueret, materiam condidit, quae esset rerum confusio, ex qua faceret mundum," etc. Hier erscheint Satans Fall geradezu als Anlaß und Beweggrund für Gott, zunächst die chaotische Materie, und weiterhin dann die Welt zu gründen. Auch die von Tholuck (Vermischte Schriften II, 231) angeführte Erklärung des angelsächs. Königs Edgar (in seiner Bestätigung des Gesetzes Oswalds): „Da Gott die Engel nach ihrem Falle von der Erde vertrieben, worauf diese in ein Chaos verwandelt worden, habe er nun die Könige auf der Erde eingesetzt, damit Gerechtigkeit auf derselben herrsche," kommt der modernen Fassung des Restitutionsgedankens jedenfalls näher, als jenes Engeltheologumenon.

62. (S. 427.) Die Citate theils nach Wahl, Der Koran oder das Gesetz der Moslemen ꝛc. Halle 1828, theils nach der diese ältere Verdeutschung mehrfach berichtigenden Uebers. von Ullmann (Der Koran, wortgetreu übersetzt, Crefeld 1840).

63. (S. 429.) Dieterici, Die Lehre von der Weltseele bei den Arabb. im X. Jahrhdt. 1872, bes. S. 130. 131. Vgl. auch: Die Philos. der Arabb. I: Einleitung und Makrokosmos, Leipzig 1876, S. 162 ff. (s. übrigens schon oben, Note 36).

64. (S. 429.) Siehe überhaupt Renan, Averroes et l'Averroisme, 2e édit. Par. 1861, u. vgl. Alb. Lange Gesch. des Materialism. I, 153 f.; Erdmann, Gesch. der Philos. I, 312 ff.; auch W. Hoffmann a. a. O., S. 261 ff.

65. (S. 432.) Vgl. überhaupt A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869. — Ueber Maimonides insbesondere und dessen Einfluß auf Thomas Aquin und Albertus Magnus vgl. Stöckl, Gesch. der Philos. des MAs. II, 559, sowie besonders M. Joel, Das Verhältniß Alberts d. Großen zu Mos. Maimonides, Bresl. 1863. Wegen seiner Lehre von den gestirnbewegenden Intelligenzen vgl. Munks französ. Ausg. des „Guide des égarés (Par. 1856), tom. II., p. 54 ss., sowie Siegm. Günther, Studien zur Geschichte der mathemat. und physikal. Geogr. im Mittelalter, II, S. 116 f. — Entschieden einseitig und unrichtig wird Maimonides von W. Hoffmann a. a. O. S. 266 beurtheilt, der ihn ohne Weiteres zu einem jüdischen Averroisten macht und seine theilweise Opposition gegen Averroes ganz mißkennt. — Wegen Avicebron's als des „jüdischen Schopenhauer" vgl. Ascher, Arth. Schopenhauer, 1871, S. 11, und schon Seyerlen in den Theol. Jahrb. von Baur u. Zeller, 1857.

66. (S. 433.) Ueber Ralbag und seine Nachfolger: Schmiedl a. a. O. S. 125. 227 ff. — Ueber die angeblich ungeheuer weitschweifigen und monströsen Genesis-Commentare des Isaac Persa und Sam. Ophinides s. Pic. Mirandula Heptaplus, Praefat. (unten, Note 82). In Jul. Fürsts Bibliotheca Judaica habe ich vergebens nach näheren Nachrichten über diese beiden, wie es scheint dem späten MA. angehörigen Rabbinen, und ihre Commentare gesucht.

[Zu B. 6.]

67. (S. 435.) Werner, Wilhelms v. Auvergne Verh. zu den Platonikern des 12. Jahrhdts. — (Sitzungsber. der Wiener Akad., Bd. 74 [1873], bes. S. 144 ff.) — Wegen Alexanders v. Hales vgl. Erdmann, I, 323 f., und was insbes. dessen Stellung zur Simultanschöpfungslehre Augustins betrifft: Suarez, Comment. in D. Thom. etc. tract. II de Creatione, c. 10 (p. 41 ed. Mogunt, 1622).

68. (S. 436.) Alberti M. Summa theologiae, p. II, tract. XI, qu. 43—67 (p. 277—339 tom. XVIII Opp. ed. Jammy). Desselben Summa de creaturis (t. XIX derselben Ausg.). Vgl. die oben, Note 23, angeführten monographischen Arbeiten.

69. (S. 442.) Summ. theol., II tract. XIII, qu. 79; Summ. de creat. II, tract. II, qu. 78. Vgl. die wichtige Aeußerung über die Antipoden in der Schrift De natura locorum, p. 275 (t. V ed. Jammy): „Opposite habitant, quorum est unus parallelus secundum latitudinem eandem, sed non est eis longitudo una, sed potius distant per maximam longitudinem, quae potest esse per circulum, hoc autem est quando elongatur a se per totum semicirculum: tunc enim distant per longitudinem totam diametri et convertunt contra se pedes invicem, ita quod diameter inferior circuli paralleli per Zenith capitum et per pedes et per centrum semicirculum transit, et isti vocantur antipodes et sunt in nostra habitabili," etc. Wegen der geographischen Ansichten Alberts vgl. noch Peschel, Erdk. S. 204 ff. und Werner, Kosmol. u. Naturlehre &c. S. 64 ff. Zur Würdigung der botanischen Leistungen Alberts: Jessen, Bot. der Gegenw. u. Vorzeit, S. 143 ff., sowie dessen Ausgabe von Alberti M. de vegetabilibus ll. VII (s. historiae naturalis pars XVIII), Berol. 1867. Hier (p. 95) kehrt auch die oben im Texte hervorgehobene Bemerkung über die aus Persien nach Palästina und dort angeblich ungiftig und eßbar gewordene Giftpflanze belenum oder belenium wieder, die nach Jessen auf einer Verwechslung der Persea-Pflanze (Balanites aegyptiaca) mit dem Persion oder Sodomsapfel (Solanum sodomeum, Sprengel) beruht.

70. (S. 445.) Thomae Aquin. Summ. theol. part. I qu. 44—102 (Opp. ed. Venet. 1787 t. XX, p. 210 ss.). Vgl. K. Werner, d. hl. Thomas v. Aquin, Bd. II, S. 386 ff.

71. (S. 448.) Noch der neuste Herausgeber der Werke Bonaventuras, A. C. Peltier, sucht die Echtheit der Illuminationes Ecclesiae in Hexaëm. angelegentlich zu vertheidigen (Opp. S. Card, Bonav. tom. IX, Paris. 1867, p. 16—153). Auch Erdmann, Gesch. der Philos. I, 330 scheint an sie zu glauben; deßgleichen Hollenberg, Studien zu Bonaventura, 1862, S. 46 ff.,

der eine ziemlich eingehende Inhaltsanalyse bietet, aber den oben von uns hervorgehobenen inneren wie äußeren Verdachtgründen nicht die nöthige Aufmerksamkeit widmet. — Ueber Bonaventura's Schöpfungslehre im Sentenzen-Commentar s. Suarez, l. c. p. 74 ss. Ueber sein Breviloquium: Hollenberg, Bonaventura als Dogmatiker, Th. Stud. u. Kritt. 1868, I.

72. (S. 449.) Rog. Bacon. Op. maj. l. I, c. 4. Vgl. Charles (oben, N. 25) p. 344; Schneider, S. 70. 103.

73. (S. 452.) Wegen Raymund's vgl. oben N. 27 u. 28. Wegen des Cusaners Scharpff a. a. O. (N. 29), S. 151. 207. 329 ff. Außer dem im Texte von uns hervorgehobenen Schriften De Genesi und De Possest kommen für unsern Gegenstand noch theilweise in Betracht De visione Dei s. de Icone (aus dem Jahre 1453) und De dato patris luminum (1446). In der letzteren Schrift, einer Abhandlung über Jacob. 1, 17, wird die Schöpfung bestimmt als aeternitas principiative recepta s. principiata, d. h. als die „in einem Anfang aufgenommene Ewigkeit", die Welt aber als Verwirklichung der ewigen Ideen Gottes bezeichnet. „Die ewige Welt ist geworden, und zwar dieselbe Welt, die ewig beim Vater ist, nur daß sie als gewordene veränderlich und unstät ist, nicht mehr bleibend und unveränderlich wie sie im Vater war." Kurz: „die Welt ist sozusagen der veränderliche Gott, die unveränderliche Welt ist der ewige Gott". Offenbar auch einer jener Aussprüche, die ihrem Urheber leicht den Vorwurf pantheistischer Lehre zuziehen konnten. Vgl. Scharpff, S. 161.

[Zu B. 7.]

74. (S. 454.) Honorii Solitarii De imagine Mundi ll. III (Bibl. Lugd. t. 20, fol. 966 ss.) Eiusdem: De philosophia Mundi ll. IV (nebst dem Excurs zum II. Buche: De solis affectibus seu affectionibus (ibid. fol. 1020 ss.). — Ueber des Honorius Hexaëmeron s. Neocosmos vgl. N. 48.

75. (S. 455.) Ueber Herrads Hortius deliciarum, (nur in Einem Exemplare zu Straßburg handschriftlich vorhanden und mit der dortigen Bibliothek 1870 verbrannt) s. Engelhardt, H. v. Landsperg, Stuttg. 1818, sowie F. Piper, Die Kalendarien der Angelsachsen sowie das Martyrologium und der Computus der Herrad v. Landsperg, 1862, S. 2 ff. — Sodann Alex. Neckam De naturis rerum ll. II, ed. Th. Wright, Lond. 1863.

76. (S. 460.) Vincent. Bellovacensis Speculum naturale, Venet. 1494 (in fol.). Vgl. F. Chr. Schlosser, Vincenz v. Beauvais &c. Frkft. 1819. Abbé Bourgeat, Etudes sur Vincent de Beauvais, Par. 1856. W. Gaß, Vinc. v. B. und das Speculum morale; zur Geschichte der Ethik, in Briegers Ztschr. f. K.-Gesch. 1877. III, 365 ff.

77. (S. 462.) Petri de Alliaco Imago Mundi (in einer ungefähr aus dem JJ. 1480—90 herrührenden Ausg. verschiedner Werke d'Alli's sine l. et anno, die sich auf der Berliner Königl. Bibliothek befindet, fol. 1—38). — Wegen des Einflusses auf Columbus vgl. Humb. Kosm. II, 179 f. Wegen d'Ailli's Postulat einer Verbesserung des Julianischen Kalender's: Tschackert,

Pet. von Ailli ꝛc., S. 330, sowie die das. cit. Schrift von Ferd. Kaltenbrunner: Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform, Wien 1876.

78. (S. 464.) Bened. Pererii Commentar. et disputt. in Genes. l. II. p. 76: „Eat nunc Petr. de Alliaco, et istam astrologiam amplexetur, exosculetur, praefracteque defendat atque obnixe conetur eam cum philosophia, quin etiam, si Deo placet, cum theologia consociare et coniugare, scil. falsitatem cum veritate, tenebras cum luce, daemonem cum Deo" etc. Die betr. d'Ailli'schen Tractate sind: 1. Vigintiloquium de concordia astronomiae cum theologia (in jener Ausg. fol. 89—102; auch z. B. Venet. 1494); 2. De concordia astronomicae veritatis et narrationis historicae (l. c., fol. 102—110); 3. Elucidarium astronomicae concordiae cum theol. et historica veritate (ib., fol. 120—142); 4. Apologetica defensio astronomicae veritatis (ib., f. 142—146); 5. Tractat. de concordia discordantium astronomorum (ib., f. 146—155). Vgl. das von P. Tschackert im Anhange zu seiner Monographie: „Peter von Ailli; zur Gesch. des großen abendländ. Schisma, Gotha 1877 (S. 357 ff.) gebotene Verzeichniß kosmologischer und geographischer Schriften des Cardinals, sowie (ebendas. 352) die Notiz über desselben Quaestiones in Hexaëmeron, als bezeugt durch Launojus De Academ. Parisiensi, p. 478.

[Zu B. 8.]

79. (S. 465.) Hugonis de S. Caro (s. de S. Theodorico) Postillae seu Commentariola iuxta quadruplicem sensum in tot. Vet. Test. VII. tomi, Basil. 1504 (VIII tomi, Venet. 1600), t. I. — Aegidii de Columna (Doct. fundatiss.) Commentar. in Hexaëm. ll. II (Venet. 1521. 4).

80. (S. 467.) Nicol. de Lyra, Postilla literalis in Genesin (in den Postillae perpetuae Lyrani ed. Feuardent. etc., Lugd. 1590; auch in tom. I der Glossa ordinar. ed. Duac. 1617). Zur Würdigung seiner Exegese vgl. Diestel, Das Alte Test. in d. Kirche, S. 199.

81. (S. 471.) Alfons. Tostati Comment. in V libb. Mos. ed. Venet. 1596, vol. I (vgl. Diestel, S. 200). — Pauli Burgensis Additiones ad postillam Lyrae (in tom. I der Gloss. ordin. ed. Duac. 1617, p. 48 ss. — Matth. Thoring (s. Toornick?), Correctorium corruptorii Burgensis, in quo dicta Postillatoris contra Burgensem defenduntur (ebendas. p. 53 ss.). — Dionys. Carthusiani (vgl. oben, Note 11) Enarrationes piae ac eruditae in quinque Mosaicae legis libros. Colon. 1534 fol. — Ueber jene von Burgensis vertretene, von Thoring aber, gleichwie früher von Dante, bekämpfte seltsame Excentrizitätslehre (in welcher des Basilius und Andrer Meinung von einem höheren Stande des Rothen Meeres wieder auflebte); s. W. Schmidt, Ueber Dante's Stellung in der Geschichte der Kosmographie, Graz 1876, I., sowie Günther, Studien ꝛc. H. I. S. 12—15 (oben, Note 19).

82. (S. 476.) Joann. Picia Mirandula Heptaplus s. de septiformi sex dierum Geneseos enarratione (in Opp. ed. Basil. 1601, p. 1—41). Zur Beurtheilung vgl. schon des Sixtus v. Siena Bibliotheca Sancta l. IV init., Perer. Comm. in Genes. Praef., sowie neuerdings W. Hoffmann a. a. O. S. 281 ff.

83. (S. 478) Joannis Coleti opuscula quaedam theologica. Letters to Radulphus on the Mosaic Account of the Creation, together with other Treatises, by John Colet, M. A., afterwards Dean of St. Paul's. Published, with a transl., introd. & notes by J. H. Lupton. London 1876. (Vgl. schon oben, Note 57). Zur origenistisch-augustinischen Momentanschöpfungslehre bekennt sich der Verf. u. a. Ep. II, g. Ende (p. 173 Lupt.): „Quare si Deo et eius creacioni momentaniae tribuenda sit eternitas, quare celo et eius operacioni non dandum sit tempus eternum?", und besonders Ep. IV (p. 182), wo er zu Gen. 1, 14 bemerkt: Ut diximus, haec omnia simul creata fuerint; nam indignum est Deo et minime decet putare illum aliud post aliud fecisse, quasi omnia simul momento facere non potuisset. Hinc illud Ecclesiastici est: „Qui vivit" etc. (Sir. 18, 1). Sed more boni piique poetae, qualem illum (Mosen) in l. contra Celsum vocat Origenes, effingere aliquid voluit etc. Zur Würdigung der Bedeutung des Coletus als Humanisten vgl. Fr. Seebohm, The Oxford Reformers: John Colet, Erasmus and Thom. More. London, 1870.

[Zu B. 9.]

84. (S. 479.) Siehe den Catalog. libror. Syrorum Ebedjesu nr. 187 in Sim. Jos. Assemani Bibliotheca oriental. III, 1. 277 (1707).

85. (S. 481.) Bernardi Silvestris de Mundi universitate ll. II s. Megacosmus et Microcosmus. Nach handschriftl. Ueberlieferung zum 1. Male herausg. von Dr. C. Sigm. Barach und Dr. Joh. Wrobel (Bibliotheca philosophorum mediae aetatis t. I.) Innsbruck 1876. Dieß die beste Ausgabe des merkwürdigen halb prosaischen halb poetischen Dialogs, kritisch derjenigen von Cousin in s. Fragmens de Philosophie du Moyen Age entschieden vorzuziehen. — Ueber den im Folg. erwähnten Anti-Claudianus des Alanus in dessen Opp. ed. de Visch, p. 321 ss. vgl. Schlosser, Vinc. v. Beauvais II, 182 ff.; Piper, Einl. in die monumentale Theologie, S. 560 ff.

86. (S. 484.) Kädmons Genesis, in Grein's „Dichtungen der Angelsachsen, stabreimend übersetzt", Bd. I (Cassel 1863), S. 1 ff. Vgl. Bouterweck's Ausg. des agf. Originaltexts, sowie dessen Art. „Kädmon", in Herzog's R.-Encykl. Bd. 19. Ferner Hammerich, Aelteste christl. Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer (A. d. Dänischen von Michelsen, Gütersloh 1874). Neuerdings besonders ten Brinck, Gesch. der Englischen Literatur, I, 1877, S. 49 ff. (über die ächten Bestandtheile Kädmon's) und S. 105 ff. (über die „jüngere Genesis" aus dem 9. Jahrhdt.). Wie ten Brinck, so tritt auch Wülcker (Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur von Paul und Braune, Bd. III, 1876, S. 348 ff.) der seit Bouterweck gewöhnlichen Annahme, als habe die dem Kädmon beigelegte agf. Genesisdichtung mit dem historischen Kädmon, Beda's älterem Zeitgenossen, durchaus nichts zu thun, ziemlich bestimmt entgegen.

87. (S. 486.) Jos. Diemer, Genesis und Exodus nach der Milstäter Handschrift herausgegeben, Wien 1862 (bes. Bd. I, Einl. S. XVIII ff.) Ferner W. Scherer, Geistliche Poeten der deutschen Kaiserzeit (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der german. Völker, Straßb. 1874, I. Heft).

Gegen die Annahme des Letzteren, welcher, in Wolff-Lachmannscher Weise secirend, nicht weniger als 6 successive Verfasser der Wiener Genesis statuirt, s. Friedr. Vogt, Ueber Genesis und Exodus (in den „Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache" zc. von Paul und Braune, Bd. II, Halle 1876, S. 208—317), der von der Voraussetzung der wesentlichen Einheit der Dichtung ausgehend, besonders beim Nachweise vielfacher Nachahmung des Avitus durch den Genesisdichter verweilt.

88. (S. 488.) „Die Bücher Mosis" (Vorauer Hds. Nr. XI.) in Diemers, „Deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhdts." Wien 1849, S. 3 ff. — Ezzos Anegengi oder „die vier Evangelien", oder der „Leich von den Wundern Christi", ebendas. S. 319—330, sowie in Müllenhoff's und Scherers Denkmälern deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—12. Jahrhdt., Berl. 1864, Nr. XXXI, S. 56 ff. (vgl. auch Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung I, 176—180). — „Summa theologiae" oder „Die Schöpfung", bei Diemer, a. a. O. 93 bis 103 und bei Müllenh. und Scherer Nr. XXXIV, S. 84—93. Vgl. auch Scherer, Quellen und Forschungen zc. (s. N. 87), II, 54 f., wo einige lehrreiche Bemerkungen über den Einfluß der Meditationen Anselms v. Canterbury auf den Lehrgehalt dieses Gedichts gemacht sind.

89. (S. 489.) K. A. Hahn, Gedichte des 12. und 13. Jahrhunderts herausgegeben, Quedlinburg und Leipzig 1840, S. 1—40. Vgl. Joh. Delitzsch Ein altkirchl. Theologumenon (s. Note 61), S. 437 f.

90. (S. 490.) Ueber Annolied, Kaiserchronik, Pantheon, Rudolfs v. Ems und Andrer Weltchroniken zc. siehe Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, 5. Aufl. 1871, Bd. I, 266 ff., II, 75 ff. — Ueber Jakobs v. Maerlant Dichtungen, insbes. seine Rijmbijbel, der Naturen bloeme und Spiegel Historiaal s. Jonckbloot, Geschichte der niederländ. Literatur (a. d. Holl. v. Berg, Bd. I, Leipz. 1870) S. 215—255, auch Gervinus II, 183 ff. — Ueber die mittelenglische Genesis- und Exodus-Dichtung aus dem 13. Jahrh. s. die Ausgabe von R. Morris: Genesis and Exodus in the East-Midland Dialect (1250), London p. 1865 ss. Ueber den Cursor Mundi: ten Brinck a. a. O. S. 358 ff.

[Zu B. 10.]

91. (S. 491.) De divis. natur. IV, 4. 5. Vgl. Huber, Erig. S. 247. Die im Folg. erwähnte Aeußerung des Glykas findet sich in Buch I seiner Annalen, p. 92 Bekk.

92. (S. 493.) Thom. Aqu. Summ. th. p. I, qu. 69 art. II, p. 315 und qu. 71, p. 320.

93. (S. 494.) Petr. Lomb. Sent. l. II, dist. 17, nr. 4: Si ergo factus Adam, non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret, sed secundum superiores, non contra naturam operantis (? l. operantes), quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri. Ganz ähnlich mit Bezug auf Eva's Bildung: dist. 18, 6. Aehnlich auch schon Hugo v. St. Vict. Summ. sentent. tract. III, c. 3, p. 52 Migne.

94. (S. 494.) Natura non facit distantia genera, nisi facit aliquid

medium inter ea, quia natura non transit ab extremo in extremum, nisi per medium. Albert M. de animalib. l. II. tr. I, c. 1. Zur Würdigung der Bedeutung dieses Satzes vgl. W. Schmidt, Zur Descendenzfrage, im „Bew. d. Glaubens" 1877, S. 281.

95. (S. 496.) Gegenüber Hugo Spitzers Darstellung der Nominalisten als eigentlicher Vorläufer des Darwinismus („Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie, mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft dargestellt", Leipzig, Wigand 1875) s. H. Löwe: Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und Verlauf, Prag 1876, S. 45, der mit Recht dabei stehen bleibt, nur eine gewisse sensualistische Geistesrichtung durch den Nominalismus vorgebildet oder angebahnt werden zu lassen, unter Berufung auf Anselms Anklage wider die Schule Roscellins: „In eorum animabus ratio sic est in corporalibus imaginationibus obvoluta, us ex eis se non possit evolvere", etc. (ähnlich auch schon Erdmann, Der Entwicklungsgang der Scholastik, in der Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie, 1865, S. 124). Als consequente, oder gar als frivole Sensualisten dürfen übrigens die Nominalisten keineswegs gedacht werden. Auch da, wo ihre Bekämpfung der allgemeinen Gattungsbegriffe sie dazu zu führen scheint, lediglich materielle Einzeldinge als existent anzuerkennen, sind sie noch keineswegs (— wie jener Nicolaus v. Autricuria, der 1348 in Paris einen Widerruf wegen atomistischer Lehren leisten mußte —) Vertreter eines demokritischen Atomismus. Und ebensowenig darf ihre gelegentliche Behauptung einer Unbeweisbarkeit der theologischen Glaubenssätze ohne Weiteres mit der berüchtigten Lehre der aristotelischen Pantheistensecte von der zwiefachen Wahrheit identificirt, oder darf z. B. von Occam, weil er jene Unbeweisbarkeit lehrte, behauptet werden, er habe damit, „wie später sein Landsmann Hobbes, die ganze Theologie über Bord geworfen" (so Lange, Gesch. des Mat. I, 179, 2. Aufl.). Vgl. Reuter, Gesch. d. Aufklärg. im MA. I, 135.

Viertes Buch.

Die reformatorische Periode,

oder

die Zeit des Emancipationskampfes der Naturwissenschaft bis zu ihrem Siege unter Newton.

(1492—1675).

„Wir sind itzt in der Morgenröthe des künftigen Lebens, denn wir fahen an wiederumb zu erlangen das Erkenntniß der Creaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall. Itzt sehen wir die Creaturen gar recht an, mehr denn im Papstthum etwan. . . . . Dieß übergehet Erasmus fein und achtet's nicht, siehet die Creaturen an wie die Kuhe ein neu Thor."

Luther, Tischreden, Nr. 2067.

„. . . non è già in poter di creatura alcuna farle esser vere o false (scil. le ragione di Copernico), diversamente da quello che elleno per sua natura e de facto si trovano essere "

Galilei. Lettere intorno il Sistema Copernicano (Opp. t. II, p. 58).

A.

Allgemeiner (culturhistorischer) Theil.

1. Die reformatorische Epoche als Geburtszeit und Wiegenalter der modernen Naturforschung.

Daß die Nacht des Mittelalters im Weichen begriffen, daß die Schulzeit des durch den römischen Zuchtmeister geleiteten jugendlichen Völkerlebens des Abendlandes zu Ende gehe, kündigt jene bedeutsame Reihe von Symptomen in der religiösen wie profanen Culturentwicklung des 14. und 15. Jahrhunderts an, die man unter dem Namen der vorreformatorischen Erscheinungen zusammenzufassen pflegt. Die Vorläufer einer neuen Zeit auch des Naturstudiums nehmen inmitten dieser Erscheinungen nicht die unterste Stelle ein; sie stehen hinter ihren Verbündeten, den Herolden der künstlerisch-wissenschaftlichen Renaissance und denen der kirchlichen Reformation, zwar an Zahl, aber nicht an innerem Werthe und an weissagender Bedeutsamkeit zurück. Mehrere angesehene Pioniere der Reform auf humanistischem Gebiete, insbesondre in Italien, vereinigen beide Richtungen des wissenschaftlichen Strebens, die classische und die auf Erforschung des sichtbaren Kosmos abzielende realistische. Auch im Kreise der Reformatoren fehlt es nicht an Verständniß für die mit der wiedererlangten Erkenntniß der Creaturen anhebenden „Morgenröthe des künftigen Lebens." Daß einzelnen, zum Theil auch bedeutenden Vorkämpfern der classischen und der kirchlich-reformatorischen Richtung ein lebendigeres Interesse an den Fortschritten der neuen Welterkenntniß versagt bleibt, hebt die Bedeutsamkeit des im

Großen und Ganzen stattfindenden Zusammenwirkens jener verschiednen Factoren zu Einem Ziele nicht auf. Die herrliche Kaulbachsche Zusammenstellung von Dante, (Petrarca) Luther und Kopernikus ist kein leeres Phantasiestück ohne historische Unterlage. Kirchliche Reformation und Naturforschung sind das jüngere Zwillingsgeschwisterpaar des Humanismus.

Immerhin gehen die Vertreter der drei Geistesrichtungen vorläufig überwiegend getrennt ihre Wege, und wo dieselben sich einmal nähern oder gar kreuzen, fehlt es nicht an scharfen Conflicten. Häufig und heftig werden diese Zusammenstöße freilich erst im zweiten der beiden Stadien, welche die neu geborene Naturwissenschaft innerhalb unsres Zeitalters zu durchlaufen hat. Doch trägt auch schon im ersten derselben das Vorwärtsstreben der ihrer lang getragnen aristotelisch-scholastischen Fesseln sich mühsam entledigenden Erd- und Himmelsforschung mehrfach den Charakter eines Emancipationskampfes. Daß sie, obgleich Jahrhunderte hindurch Sklavin, doch stets mit überlegnem Muth und Geschick kämpft, daß sie den von vornherein erlangten Vorsprung vor den gegnerischen Mächten nicht wieder einbüßt, sondern bis zur Erreichung des Zieles glücklich behauptet, dieß dankt sie wie ihrer eignen rüstigen Kampfesweise, so der weisen Veranstaltung der ihre Sache als die Sache der Wahrheit lenkenden und zum Siege führenden göttlichen Vorsehung.

Die Verdrängung der vorherigen apriorisch speculirenden und systematisch befangenen Weise des Naturerkennens durch die allein wahre Methode der Induction konnte nicht wirksamer eingeleitet werden, als durch jene Schlag auf Schlag erfolgten staunenswerthen Erweiterungen des geographischen Wissens, um derer willen die drei ersten Jahrzehnte der neueren Geschichte den Namen des Zeitalters der Entdeckungen schlechtweg führen. Gegen diese Fülle von Argumenten für das Vorhandensein einer Antöken- und Antipodenwelt jenseit des Oceans, gegen diese handgreiflichen Belege für den alles früher Geahnte weit übertreffenden Umfang beides, der bewohnten Erde wie ihrer Gewässer, konnte kein fernerer Zweifel mehr

aufkommen. Mit Nichts konnte den durch Kopernikus und seine Nachfolger zu bewirkenden Umgestaltungen und Erweiterungen der Himmelskunde besser der Weg gebahnt werden, als mit diesen jedwede gegnerische Ausflucht abschneidenden Aufschlüssen über die wahre Gestalt und Größe unsres Planeten, die gleich den rauschenden Klängen einer Jubelouvertüre das großartige Drama der neueren naturwissenschaftlichen Entdeckungsgeschichte einleiteten. Seit Alexanders des Großen Zug nach dem Wunderlande Indien war kein ähnlicher Reichthum an neuen Erkenntnissen über die wissensdurstige Menschheit ausgegossen worden. Auch mit der in der Epoche der Kreuzzüge stattgehabten Erweiterung des Wissensgebietes und des geistigen Gesichtskreises der abendländischen Menschheit läßt sich, was die kurze Spanne Zeit von Colon und de Gama bis auf Cortez und Magalhaes enthüllte, seines ungleich größeren Umfangs und der viel concentrirteren Raschheit der Enthüllung halber, kaum vergleichen.

Den kopernikanischen Reformen auf uranologischem Gebiete, die um eben die Zeit ans Licht zu treten begannen, wo die letzten Nachklänge der Entdeckungsgeschichte des neuen Continents (Ulloa's und Alarcon's Entdeckung Californiens, 1539—42) verhallten, war durch dieses tellurische Vorspiel der bestmögliche Grund geebnet. Immerhin hatte die neue Weltansicht bis zu ihrem siegreichen Durchdringen in der öffentlichen Meinung langwierige Kämpfe zu bestehen. Nur als „bewundernswürdige Hypothesen" wagten die Nürnberger Herausgeber (1543) den Inhalt des Buchs „Von den Umwälzungen der Himmelskörper" ihrem Zeitalter anzubieten und als Hypothese galt Vielen, galt fast der Mehrzahl aller naturwissenschaftlichen Laien das darin gelehrte System noch fast anderthalb Jahrhunderte später, um die Zeit wo Newton den Theorieen der Gegner die letzten tödtlichen Streiche versetzte. Der Urheber selbst war an diesem nur langsamen Gelangen der neuen Wahrheit zu allgemeiner Anerkennung im Wesentlichen unschuldig. An begeisterter Ueberzeugung von der Unumstößlichkeit dessen, was er statt

der erstrebten Besserung des ptolemäischen Weltsystems während seiner 40jährigen Studien gefunden: der Erkenntniß von der Unverbesserlichkeit jenes Systems und von der Nothwendigkeit des Zurückkehrens zur pythagoräischen Lehre von der Erdbewegung, fehlte es ihm sowenig, wie einem Columbus an der Gewißheit darüber daß sein Weg ihn zur gesuchten neuen Welt führen werde. Auch ermangelte das Werk, in das er die Resultate seines im Todesjahre des großen spanischen Conquistadors begonnenen Forschens und Rechnens niederlegte, nicht eigenthümlicher hoher Vorzüge. Es zeugt im Tone frischer Begeisterung davon, wie der Verfasser nirgends „eine gleich wunderbare Symmetrie des Universums, eine gleich harmonische Verbindung der Bahnen habe finden können, als da er die Sonne, das Licht dieser Welt, eine ganze Familie kreißender Gestirne lenkend wie in der Mitte des schönen Naturtempels auf einen königlichen Thron gesetzt habe." Es führt in der harmonischen Fülle und Consequenz seiner Anschauungen weit über die vereinzelten Lichtstrahlen astronomischer Wahrheitserkenntniß hinaus, die sich im Alterthum bei den Pythagoräern und Aristarch, sowie am Schlusse des Mittelalters bei Nicolaus von Cusa gezeigt hatten. Und wenn ihm ein Theil der Unklarheiten und Irrthümer des ptolemäischen Systems anhaften blieb, wenn es dessen künstliche Maschinerie sogar theilweise noch vermehrte und derartige wunderliche Annahmen, wie die von den Epicyklen-Bahnen der Planeten in die neue Welt des Heliocentrismus hinüber zu retten suchte, wenn es von einer angeblichen dritten oder declinatorischen Bewegung der Erde als zu ihrer Achsenumdrehung und Sonnenumkreisung noch hinzukommend redete, wenn es die Präcession der Nachtgleichen noch auf falsche Weise erklärte und von der Gravitation als Alles zusammenhaltender und in Bewegung setzender Grundkraft des Universums noch nichts ahnte: so waren eben diese seine Unvollkommenheiten in gewissem Sinne die unumgänglichen Bedingungen für sein Gedeihen auf dem Boden der zeitgenössischen Weltansicht, die altmodischen Kleidungsstücke und Fähnchen gleichsam, ohne welche die neue Theorie auch

seitens der erleuchteteren Fachgelehrten des Jahrhunderts nicht als hoffähig anerkannt worden wäre.[1])

Und wie viele auch noch der verdienteren Astronomen jener Zeit blieben in unsichrem Schwanken darüber, wo sie die Wahrheit zu suchen hätten, ob bei Kopernikus oder bei Ptolemäus, oder in einer künstlich gesuchten Mittelstellung zwischen Beiden! Zwar Rhäticus, der Wittenberger Schüler und Commentator des Domherrn von Frauenburg; Erasmus Reinhold, der Verbesserer von dessen astronomischen Tafeln; Christoph Rothmann, des hessischen Landgrafen Wilhelm IV. Hofastronom in Cassel, gleichfalls ein Verbesserer einzelner den kopernikanischen Lehren anhaftender Irrthümer; Mästlin, der Lehrer Keplers, sammt noch einigen minder Bedeutenden wie Calganini, Wursteis rc. wagten sich — wenn nicht offen, wie fast nur der Erstgenannte, doch im Kreise ihrer vertrauten Schüler — als Anhänger der neuen, die Sonne in den Mittelpunct des Universums rückenden und die Erde als einen Planeten unter den Planeten darstellenden Lehre zu bekennen. Apianus (Bienewitz, † 1552) dagegen, der gefeierte Ingolstädter Kometen-Entdecker und Günstling Karls V., construirte seine kunstvolle Himmelsmaschine, das Astronomicum Caesareum, noch ganz nach ptolemäischer Epicyklentheorie. Christoph Clavius (Schlüssel, † 1612), der Kalenderverbesserer Gregors XIII., suchte, obwohl er das Verdienstliche einzelner Leistungen des Kopernikus, namentlich seiner genaueren Bestimmung der Jahresdauer, anerkannte und überhaupt mit Achtung von ihm redete, doch angelegentlich das ältere Himmelssystem zu stützen. Auf seinem Standpunkte verharrte einstweilen noch die Mehrzahl der angesehneren Himmelsforscher, soweit sie nicht einer jener vermittelnden Ansichten folgten, wie namentlich Gilbert und Tycho Brahe sie zu begründen suchten. Der Erstere († 1603), Elisabeths von England Leibarzt, bekannt als bahnbrechender Erforscher der Erscheinungen des Magnetismus und der Electrizität, wollte in Erneuerung des Standpunkts des Cusaners, zwar die Achsendrehung der Erde, aber nicht ihren Umlauf um die

Sonne annehmen. Der Letztere († 1601), als mathematisch-exacter Beobachter der Mond- und Planetenbahnen, als Entdecker der Ellipticität der Kometenbahnen und als Verfertiger genauer Sternverzeichnisse zum unmittelbaren Vorläufer Keplers geworden, huldigte nichtsdestoweniger der abenteuerlichen Idee, daß außer dem Monde auch die von Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn umkreißte Sonne ihrerseits unsre Erde umkreiße. In der That ein monströses System, vergleichbar etwa einer politischen Organisation Deutschlands, welche Preußen zwar zum Beherrscher Sachsens, Bayerns, Württembergs, aber gleichzeitig zum Vasallen Mecklenburgs machen würde, —[a]) dennoch aber von einzelnen strebsamen Geistern jener Zeit begierig aufgegriffen, z. B. von dem phantasievollen Naturphilosophen Campanella (s. unten, K. 2), dem Prager Mathematiker David Gans († 1623), dem Ostfriesen David Fabricius, der durch seine fleißigen Beobachtungen über Fixstern- und Planetenörter gleichfalls Keplern vorgearbeitet hat und als Entdecker der Sonnenflecken mit Galilei und Scheiner rivalisirt.

Was der Himmelsforschung im kopernikanischen Zeitalter und während der beiden nächsten Generationen vor allem noch fehlte und was auch durch solche Leistungen wie die Tycho's auf seiner Uranienborg zu Hueen oder des Landgrafen Wilhelm auf seiner Casseler Sternwarte noch nicht erreicht wurde, das waren wissenschaftliche Beobachtungen mit bewaffnetem Auge und überhaupt Apparate mit weiter als die gewöhnliche Sehweite tragender Kraft. Es fehlte das Rüstzeug zu experimentirender Befragung der Natur, die geeignete Armatur zur Erzielung umfassenderer und correcterer Beobachtungsresultate als die längstbekannten, den herkömmlichen Theorieen und Systemen zu Grunde liegenden. Und nicht bloß die Himmelsforschung liegt wegen dieses Mangels an Instrumenten gleichsam noch ohnmächtig, wie mit gelähmten Flügeln am Boden: auch der Inbegriff aller übrigen Disciplinen der Physik sowohl als der beschreibenden Naturkunde ermangelt noch der gehörigen Apparate, ja großentheils selbst noch der Erkenntniß von deren Nothwendigkeit. So

bleibt dann die Naturgeschichte der drei Reiche noch auf elementarster Kindheitsstufe stehen. Weder Lionardo da Vincis Beobachtungen von Schichtenablagerungen und Versteinerungsbildungen noch Georg Agricola's (Bauers † 1555), des Vaters der deutschen Bergbaukunde, Bestimmungen der Merkmale der Gesteine und der Verhältnisse der Erzgänge heben die mineralogisch-geognostische Forschung über ihre primitiven Anfänge hinaus. Auf descriptiv-zoologischem Gebiete bleiben Belon's und Rondelet's Leistungen im feuchten Bereiche der Fische befangen, und Conrad Geßner († 1565) mit seinen allerdings weiter greifenden Bestrebungen, bringt es immerhin nur zum zweideutigen Ehrenplatze eines „Plinius teutonicus". Was ebenderselbe auf dem Gebiete der beschreibenden Pflanzenkunde und der botanischen Classification leistet, wird durch Lobelius als Vorläufer der neueren Urheber eines natürlichen Systems, sowie durch den genialen Aristoteliker Cäsalpin († 1603), an dessen Eintheilung der Gewächse nach ihren Fructificationsorganen Linné anknüpfte, überboten. Doch gelangte man auch innerhalb dieser Disciplin, trotz der Anlage mehrerer botanischer Gärten oder wie man damals sagte, „Paradies-Gärten" (zu Padua 1545, zu Pisa 1547, zu Bologna 1567, zu Leyden 1567) über eine vielfach nur spielende, der rechten Gründlichkeit und Rationalität noch ermangelnde Methode nicht hinaus. Was für die Astronomie das Fehlen des Teleskops, das hatte für diese Zweige der organischen Naturkunde der Mangel des Mikroskops zu bedeuten. Auch für die Anatomie und Physiologie des Menschen, nächst der Geographie und Astronomie die am glücklichsten gepflegte und am mächtigsten geförderte der Naturwissenschaften des 16. Jahrhunderts, machte das Nochnichterfundensein des genannten Instruments sich auf schwer beeinträchtigende Weise bemerklich. Mochte Vesalius († 1564), der Kopernikus des anatomischen Forschungsbereichs durch sein gleichzeitig mit den Revolutiones orbium coelestium erschienenes bahnbrechendes Werk De fabrica corporis humani einen trefflichen Grund legen; mochte etwas vor ihm Paracelsus († 1541) für die Medicin, insbesondre die Arzneimittellehre, und neben und nach ihm

Ambroise Paré, der fromme, aber freilich seit der Bartholomäusnacht zur römischen Kirche zurückbekehrte Hugenott († 1590), für die Chirurgie in ähnlicher Weise reformatorisch wirken: eine wahrhaft exacte physiologische Grundlage erzielt noch keine dieser Hauptdisciplinen des medicinischen Forschungsgebietes. Was Andreas de la Reina, Servet, Realdus Columbus und Cäsalpin als Vorläufer der Harveyschen Entdeckung des Blutkreislaufes leisteten, war theilweise, wie insbesondre Servets Entdeckung des kleinen Kreislaufs (1552), bedeutender Art. Es ermangelte aber doch noch der unmittelbaren Bestätigung durch geeignete Experimente, sowie der Befreiung von verschiednen Unklarheiten und Irrthümern mittelst mikroskopischer Observation.[3]) — In entsprechender Weise litten mehrere der wichtigsten Zweige der physikalischen Forschung darunter, daß die für sie erforderlichen Instrumente noch fehlten. Der Meteorologie und Aerostatik fehlen Thermometer und Hygrometer, Barometer und Luftpumpe. Der Statik und Mechanik fehlen Pendel und Pendelbeobachtungen, der Electricitätslehre fehlt die Elektrisirmaschine. Der Optik mangeln bei aller Bedeutsamkeit des von Maurolycus und Porta als Erfindern des Winkelspiegels, der Dunkelkammer ꝛc. Geleisteten doch gerade die für den ganzen Umkreis ihrer Forschungen vorzugsweise unentbehrlichen Hauptexperimentirmittel, die nemlichen, die schon Roger Bacon postulirt oder doch geahnt hatte und deren Fehlen weder der Astronomie noch der Physiologie fürs Erste ein weiteres Vordringen gestattete.

Die Naturforschung des 17. Jahrhunderts ergänzt die sämmtlichen hier angedeuteten Mängel, wenn nicht sofort auf vollkommne, keine weiteren Verbesserungen mehr zulassende Weise, doch mit überraschender Schnelligkeit und so, daß man die Fülle der mit Einem Male an's Licht tretenden wichtigen Erfindungen mit den triefenden Segensströmen jenes Zeitalters der Entdeckungen zu vergleichen versucht wird. Schlag auf Schlag folgen auch hier sich die Triumphe des die Fesseln der veralteten aristotelischen Doctrin sprengenden Menschengeistes; der physikalisch-physiologische Feldzug verlauft in

nicht minder concentrirter Raschheit als ein unaufhaltsames Forteilen von Sieg zu Sieg, wie jener hundert Jahre früher stattgehabte geographische. Zwei Jahrzehnte (1600—1620) reichen dazu hin, durch Erfindung des Fernrohrs und Mikroskops den Grund zur glänzendsten Bestätigung und Vollendung der auf optischem, astronomischem und physiologischem Gebiete während des vorhergehenden Jhdts. begonnenen Wissensfortschritte zu legen, sowie gleichzeitig durch das Studium des Verhaltens fallender und schwimmender Körper, durch thermometrische Versuche, ja durch einen ersten Schritt zur Erfindung von Dampfmaschinen hin (Salomon de Caus, 1615) die folgenreichsten Erweiterungen des sonstigen physikalischen Wissens anzubahnen. In den glänzenden, central bedeutsamen Namen eines Galilei, Kepler, Snellius und Harvey drängt sich — ähnlich wie in denen der vier großen geographischen Entdecker Colon, de Gama, Cortez und Magelhaes in jener früheren Glanzepoche — Alles zusammen, was jetzt Großes und Zukunftsvolles entdeckt, erkannt und erfunden wurde. Galilei erfindet, unabhängig von den ihm um Weniges vorangeeilten Niederländern Jansen und Lippersheim, das Fernrohr als astronomisches Beobachtungsmittel im Jahre 1609, und entdeckt damit in rascher Folge während des Einen Jahres 1610 die Mondkrater und -berge, das „mediceische Gestirn" oder die vier Jupitersmonde, die Sonnenflecken und die Lichtphasen der Venus. Theils schon früher, theils in den nächstfolgenden Jahren fügt er diesen Entdeckungen die der aus Wurfversuchen vom schiefen Thurm zu Pisa, theils aus Pendelschwingungen 2c. erkannten Gesetze der Fallerscheinungen und andrer wichtiger Bewegungsphänomene hinzu. Er erfindet um 1613 eine erste, einstweilen noch der Scala entbehrende Art von Thermoscop oder Thermometer, und macht sich obendrein auch um die Verbesserung des kurz zuvor in den Niederlanden erfundenen Mikroskops verdient. Kepler schenkt genau um dieselbe Zeit wenigstens der astronomischen und der optischen Wissenschaft Gaben von nie veraltendem Werthe: jener seine drei Umlaufsgesetze (das Ellipsen- und das Flächengesetz 1609, das

Systemgesetz 1619), dieser seine Erklärung der astronomischen Strahlenbrechung sowie vor allem seine Theorie des Auges und des Sehens. Willebrord Snellius († 1626) wird durch seine Bemühungen um die Messung der Erde zum „holländischen Eratosthenes" (Er. Batavus), und durch seine Entdeckung des Gesetzes der Lichtbrechung (1621) der unmittelbare Fortsetzer des von Kepler sowie der Vorgänger des von Cartesius auf optischem Gebiete Geleisteten. Harvey endlich führt die von den obengenannten Vorgängern unfertig gelassenen Studien über den Blutumlauf der Thiere bis zu klarer wissenschaftlicher Erkenntniß dieses physiologischen Fundamentalgesetzes durch (1619). Er legt damit sowie mit seinen, freilich erst später ans Licht getretenen Untersuchungen über den thierischen Zeugungs- und Entwicklungsproceß den Grund zu einer radikalen Neugestaltung sowohl der Medicin als der Zoologie, ja der gesammten organischen Naturkunde überhaupt.

Den folgenden Jahrzehnten bleibt immerhin noch Manches zu diesen unsterblichen Erstlingsleistungen der bewaffnet experimentirenden Naturforschung hinzuzufügen überlassen. Beide, das Teleskop und das Mikroskop erfahren in ihrer Einrichtung wie Anwendung noch wichtige Vervollkommnungen, jenes durch Rheita, Gregory, Cassegrain und durch den jugendlich aufstrebenden Newton (geb. 1642, im Todesjahre Galilei's), dieses durch Stelluti, den mikroskopischen Erforscher des Baues der Honigbiene (1625), durch Hooke, den Urheber der ersten eigentlich wissenschaftlichen Anwendung des Mikroskops (1665), durch Malpighi, Harveys großen Nachfolger, der den Blutkreislauf durch Untersuchung von Froschlungen zuerst experimentirend bestätigte (1661) und auch in embryologischer Hinsicht, als Erforscher der Bildung des Hühnchens im Ei (1673) die Arbeiten Jenes fortbildete und ergänzte. Die Optik gleicherweise wie die Mechanik und Statik fördert neben jenem Hooke († 1703), besonders noch der vielseitige und geniale Huyghens († 1695), von welchen der Erstere unmittelbarster Vorläufer Newtons auf dem Gebiete der Gravitationslehre wurde, dieser Erfinder der, schon von

Galilei postulirten Regulirung des Ganges der Uhren durch Pendel (1656) sowie theils Vorgänger theils Rivale der optischen und astronomischen Leistungen Newton wurde, auch als beobachtender Astronom die Arbeiten Galilei's (besonders durch Entdeckung des wahren Charakters des Saturnringes, sowie durch Auffindung des ersten Saturntrabanten, dem dann Cassini noch drei weitere hinzufügte) fortführte und ergänzte.[4]) Zu dem Allem kommen noch Torricelli's Entdeckung des Luftdruckgesetzes und Erfindung des Barometers (1643), Pascal's hydrostatisches Grundgesetz und erste Anwendung des Barometers zu Höhenmessungen (1647), O. v. Guericke's Erfindung der Luftpumpe und der Elektrisirmaschine, van Helmonts und Boyles bahnbrechende Arbeiten auf chemischem Gebiete, Grimaldis Studien und Entdeckungen zur Theorie des Lichts, Mersennes musikalisch-akustische Arbeiten, sowie die vielseitigen, auf den Gebieten der Akustik und Optik sowohl wie auf denen der Meteorologie, Hydrographie, Geognosie, Ethnologie und Linguistik anregend wirksamen Beobachtungen und Sammlungen des wunderlichen jesuitischen Polyhistors Athanasius Kircher († 1680). — Auch auf dem Felde der geographischen Entdeckungen führten um den Anfang und dann wieder um die Mitte des Jahrhunderts die kühnen Fahrten englischer und niederländischer Seehelden, wie Hudsons, Baffins, Bylots, Barents, v. Hoorns ꝛc. im hohen Norden (1597—1615) und Abel Tasmans in den australischen Gewässern (1642—44), eine schöne Nachblüthe der früheren glänzenden Erfolge herbei.

Im Allgemeinen rechtfertigt sich sonach unsre Auffassung der gesammten reformatorischen Periode als in zwei innerlich engverknüpfte und inhaltlich gleichartige Unterperioden oder Epochen von nicht ganz gleicher Länge zerfallend, deren ungefähren Scheidepunkt das J. 1600 bildet. Während der ersten findet das Befragen und Erforschen der Natur noch mehr oder minder ohne die gehörige wissenschaftliche Methode statt, mittelst eines genial heuristischen, theilweise bei glücklichen Funden ohne volle Einsicht in ihre wissenschaftliche Bedeutung

oder bei bloßem Ahnen, Diviniren und Postuliren stehen bleibenden Verfahrens. In der zweiten Hälfte des Zeitalters wird das dort unvollendet Gelassene experimentirend ergänzt, berichtigt oder bestätigt, und so die Gesammtheit der gewonnenen Fortschritte der Erd- und Himmelskunde ihrer beim Uebergang zum folgenden Zeitraume durch Newton vollzogenen (und deßhalb auch dort erst von uns zu skizzirenden) wissenschaftlichen Durcharbeitung und Fixirung zugeführt. An der Schwelle der ersteren Epoche stehen neben den praktischen Entdeckern wie Columbus und Copernikus zwar auch schon ein Lionardo da Vinci und Ludovicus Vives als naturwissenschaftliche Methodologen, aber ohne mit ihren theoretischen Anweisungen zu inductivem Forschen und Experimentiren schon allgemeineres Gehör, ja überhaupt nur Beachtung und Verständniß zu finden. Die zweite Epoche leitet neben solchen Praktikern wie Galilei und Kepler der Theoretiker Baco von Verulam ein mit seiner alsbald einen reichlichen Eingang findenden Methodik der physikalischen Versuche, seiner kräftigen Bekämpfung der schlechten Teleologie älterer Zeit, überhaupt seinem siegenden Vordringen wider den ungesunden und veralteten aristotelischen Dogmatismus auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Will man nach ihm, dem philosophischen Lobredner und Lehrmeister der Induction, dem freilich selbst noch vielfach unwissenschaftlichen „Wiederhersteller der Wissenschaft," die ganze zweite Epoche wegen ihres kräftigen und erfolgreichen Einlenkens in die von ihm vorgezeichnete Bahn benennen, so kann dagegen die erste nicht analogerweise nach Bacons Vorläufern da Vinci und Vives benannt werden. Es ist dies ebenso unthunlich, wie der Versuch, die Zeit des inductiven Naturforschens schon von jenen vereinzelten Postulaten experimentirender Methode, die sich bei Albertus, bei Roger Bacon, ja selbst bei Duns Scotus ausgesprochen finden,[5]) ab zu datiren, es sein würde. Die typischen Gestalten der ersten Hälfte unsres Zeitraums bleiben vielmehr jene großen Entdeckerheroen des geographischen und des astronomischen Gebiets. In mehr als bloß einer Hinsicht gehören Beide aufs Engste zusammen: die kühnen

Bahnbrecher im 16., und die methodischeren Fortführer und Ergänzer im 17. Jahrhundert. Eine Trennung der beiden Epochen durch Statuirung eines tieferen, geradezu periodebildenden Einschnitts zwischen ihnen würde unthunlich sein. Sie würde zu noch bedenklicherer Zertheilung organisch einheitlicher Entwicklungsprocesse führen, als etwa der Versuch, das kirchliche Reformationszeitalter schon mit dem 16. Jahrhundert abzuschließen, statt die durch es herbeigeführten Neugestaltungen und Kämpfe bis zu ihrem eigentlichen Abschlusse, der in Deutschland und seinen Nachbarländern mit der Epoche des Westphälischen Friedens, in England mit derjenigen der beiden großen Revolutionen zusammenfällt, zu verfolgen.

---

2. Die hauptsächlichsten Conflicte mit den Gegnern des naturwissenschaftlichen Fortschritts. Heliocentrismus und Weltenvielheitslehre, Präadamitismus, Cartesianismus u. s. w.

Den eben betrachteten Entwicklungsgang der exacten Naturforschung unter dem Gesichtspunkte eines Kampfes zu fassen, liegen viele Berechtigungsgründe vor. In keinem Abschnitte ihrer Gesammtentwicklung hat dieselbe acutere Conflicte zu bestehen, nie vorher oder nachher hat sie ihre Freiheit, ja ihr Leben gegen gleich schlimme Todfeinde zu vertheidigen gehabt. — Eigentlich ist es aber nur Ein Feind, der sie bedroht und dessen Ueberwindung ihr endlich zur vollen Freiheit verhilft. Und dieser Feind ist mit der kirchlichen Orthodoxie, die man so häufig als die damals bekämpfte Gegnerin oder Unterdrückerin der Naturwissenschaft zu bezeichnen pflegt, um so weniger schlechthin identisch, als es ein orthodoxes Kirchenthum als einheitliche Macht im Geburts- und frühsten Kindheitsstadium der Naturwissenschaft überhaupt schon nicht mehr gibt. Der Gegner, dessen Joch die Vorkämpfer der naturwis-

senschaftlichen Bestrebungen des 16. und 17. Jahrhunderts abzuschütteln haben, ist der **Aristotelismus**, die falschberühmte scholastische Weisheit der letzten Jahrhunderte des Mittelalters mit ihren mannichfachen verkehrten Theorien und ihrem jeden gesunden Fortschritt menschlicher Erkenntniß hemmenden dumpfen Geisteszwang. Dieser zum Abgotte der unevangelischen, ja heidnischartigen mittelaltrigen Weltansicht gewordene Dämon einer (obendrein noch arg gefälschten, mit neuplatonischen, jüdischen und christlichen Zuthaten versetzten) peripatetischen Philosophie, dieser Götze Aristoteles, — „gleich kleinlaut verzagt, wie trotzig“ (pusillanimus simul et audax) nach Bacons Ausdruck — schob zwar mehrfach theologische Autoritäten als Vorkämpfer seiner Sache vor und verschanzte sich hinter gar manches Bollwerk traditioneller Kirchensatzungen. Aber in Wahrheit war es doch nur er, der die neue Wissenschaft auf Leben und Tod bekämpfte, nicht die Kirchen als solche, zumal nicht die reformatorischen Kirchengemeinschaften mit ihrer vom Humanismus her gleicherweise wie aus dem Evangelium überkommenen natürlichen Sympathie für die wissenschaftlichen Bestrebungen ihrer Zeit und mit ihrer, anfänglich wenigstens sehr entschieden bethätigten Abneigung wider die älteren scholastischen Lehrformen. An der späteren, in die scholastische Art zurückgefallenen protestantisch-orthodoxen Doctrin erhielt der Aristotelismus allerdings eine willigere Bundesgenossin in seinem Kampfe wider die kopernikanische Weltansicht und die übrigen neuen Ideen. Doch darf weder was hier, noch was in der römischen Kirche Antikopernikanisches unternommen wurde, ohne Weiteres und ausschließlich aus kirchlich-orthodoxen, überhaupt aus theologischen Motiven hergeleitet werden. Die Naturphilosophie aristotelischer Richtung hat an der Bekämpfung der neuen Weltansicht überall größere Schuld gehabt, als biblisch oder patristisch motivirte Vorurtheile. Und was kirchlicherseits, da wo es zu Conflicten kam, vorzugsweise scharf bestritten wurde, das waren vielfach nicht die neuentdeckten Thatsachen an sich sammt den ungezwungen aus ihnen resultirenden neuen Anschauungen, als vielmehr gewisse aus ihnen

hervorgebildete naturphilosophische, insbesondre platonisch-, zum Theil auch epikurisch-naturphilosophische Theorieen phantastischer und willkürlicher Art, die sich in mehr oder minder schroffe Opposition zur überlieferten christlichen Weltansicht, namentlich zu deren aristotelischen Bestandtheilen stellten.

Die theologisch-naturwissenschaftlichen Conflicte des Zeitraums betreffen überhaupt: erstlich und zumeist den Kopernikanismus sammt gewissen aus der heliocentrischen Weltansicht hergeleiteten theoretischen Consequenzen und Naturphilosophemen. Sodann mehrere durch die Entdeckung Amerika's und Australiens nahe gelegte Folgerungen in Betreff des Ursprungs der Bewohner dieser neuen Welt. Ferner die durchs Mikroskop sowie durch magnetische, elektrische und chemische Versuche angebahnten Fortschritte des physikalischen Wissens. Endlich die Fortschritte des anatomisch-physiologischem Bereichs, welche sich an die Entdeckungen Vesal's und Harvey's knüpfen. Auf keinem dieser Gebiete sind es Meinungsgegensätze von rein theologischer Art, über die unsere nachfolgende Darstellung zu berichten haben wird, vielmehr werden wir regelmäßig die der aristotelisch-scholastischen Weltansicht conformen Ideen einer älteren Schultradition in ziemlich ausgedehntem Maaße an den betreffenden Streitigkeiten betheiligt finden.

1. Die heftigsten und hartnäckigsten Anfeindungen hat, und zwar vornehmlich in der Kirche, welcher sein Urheber angehörte, das **heliocentrische System des Kopernikus** zu bestehen gehabt. Solange der gelehrte Frauenburger Domherr — dessen kirchlich fromme Gesinnung man in der Regel, und wohl mit Recht, durch den Hinweis auf die Verse aus des Aeneas Sylvius Gedicht De passione Domini, die er sich zur Grabschrift erwählte, zu bezeugen pflegt —[6]) selbst, in nur mündlichem Lehrvortrage, seine neue Weltansicht vertrat, kam es zu keinem Conflicte mit der Curie. Ein solcher konnte damals, und noch einige Jahrzehnte über des Kopernikus Wirksamkeit hinaus, um so weniger entstehen, da man päpstlicherseits auf die durch die glänzenden Entdeckungen seit Columbus eingeleitete

wissenschafliche Bewegung bereitwillig eingegangen war, ja dieselbe gewissermaaßen in die Hand zu nehmen und für die kirchlichen Interessen nutzbar zu machen versucht hatte. Wie denn Papst Alexander VI. sofort nach dem Bekanntwerden der neuentdeckten Erdhälfte dieselbe in bekannter Weise zwischen Spanien und Portugal theilte, Julius II. aber im folgenden Jahre das bei diesem geodätischen Experimente seines Vorgängers Verfehlte durch einen neuen Theilungsact, den Vertrag von Tordesillas (7. Juni 1494) berichtigte. Auch die beifällige Aufnahme, welche Widmansstedt's, eines deutschen Astronomen, Vorträge über eine ähnliche annähernd heliocentrische Theorie, wie die des Cusanus, bei Papst Clemens VII. fanden (1533); die widerspruchslose Annahme der Widmung des kopernikanischen Werkes De revolutionibus an Paul III. seitens dieses Papstes (1543); endlich die von Gregor XIII. in Sachen der Kalenderreform ergriffene und mit Hilfe von astronomischen Gelehrten wie Liglio und Clavius (s. oben, 1) erfolgreich durchgeführte Initiative (1582): auch dieß alles sind Symptome eines ursprünglich und von Haus aus keineswegs feindselig voreingenommenen Verhaltens der Päpste gegenüber der neuen Wissenschaft. — Erst gegen das Jahr 1600 beginnen ernstlichere Feindseligkeiten wider die Anhänger des Kopernikanismus seitens der römisch-kirchlichen Behörden, die sich mit dem um diese Zeit ungewöhnliche Kraftanstrengungen zur Sicherstellung seiner wankenden Herrschaft machenden Aristotelismus verbrüdern.[7]) Ihr erstes Opfer wurde bekanntlich der pantheistische Naturphilosoph Giordano Bruno; doch würde es entschieden übereilt sein, denselben ohne Weiteres als einen Märtyrer kopernikanischer Ueberzeugungen hinzustellen. Vielmehr schloß seine an die tiefsinnigen Ideen des Cusaners sich anschließende, aber freilich dieselben mehrfach fälschende und in heidnisch pantheistischem Sinne umdeutende Speculation nicht wenige freigeistige, ja frivol antikirchliche Elemente in sich. Namentlich seine Schrift Spaccio della bestiat rionfante trug einen so entschieden kirchenfeindlichen, positive Dogmen wie das von der Gottheit Christi in lucianeischer Weise bespöttelnden oder auch frech

z. B. durch Vergleichung des Gottmenschen mit einem Centaur) verhöhnenden Charakter, daß er schon um ihrer willen der Anklage, ein Gotteslästerer zu sein, unmöglich entgehen konnte. Daß er bloß auf Grund dieser Lästerschrift verurtheilt worden sei, wie Whewell, Montucla u. A. wollen, ist allerdings wohl unbegründet; aber ebensowenig waren es die kosmologischen Lehren des Kopernikus, die den einzigen oder auch nur den hauptsächlichen Klagepunkt wider ihn bildeten. Woran man sich römisch-kirchlicherseits am meisten stieß, das war die mit seinem Heliocentrismus allerdings zusammenhängende, aber doch nicht nothwendigerweise aus demselben resultirende Annahme einer unzähligen Vielheit bewohnter Welten, wie er sie, im Anschlusse mehr an Epikur und Lucrez als an die Pythagoräer lehrte und im Tone überschwenglicher Begeisterung vertheidigte. Daß dieser sein kosmischer Pluralismus, verbunden mit seiner pythagoräischen Seelenwanderungslehre und mit jenen blasphemischen Ausfällen, die wahre Ursache seiner Verurtheilung bildete, zeigt unwidersprechlich die triumphirende Aeußerung, welche der Papist Caspar Schoppe aus Anlaß seiner Verbrennung auf dem Campofiore zu Rom (17. Febr. 1600) that: seine Seele sei dahin gefahren, um „den unendlichen Welten zu verkündigen, wie man zu Rom die Gotteslästerer behandle.“ [8])

Von Bruno's Tode an mehren sich die Acte inquisitorischen Einschreitens wider den Kopernikanismus. Zwar der als eifriger Prophet der neuen Lehre von der Vielheit der Welten Jenem geistesverwandte, übrigens aber eher tychonisch als kopernikanisch lehrende Naturphilosoph Thomas Campanella, hatte seine vieljährige Haft im Kerker der römischen Inquisition (1599—1626) wesentlich nur seiner republikanisch-communistischen Agitation zu danken, die mit seiner antiaristotelischen Denk- und Lehrweise überhaupt zusammenhing, die er aber letztlich mit einer dominikanisch-rechtgläubigen und fürs Papstthum begeisterten Haltung vertauschte. Aber jener Carmeliter Paul Anton Foscarini, dessen Schrift über „das neue Pythagoräische Weltsystem“ im J. 1616 zusammen mit dem in

ähnlichem Geiste gehaltenen Hiob-Commentar des Didacus (Diego) a Stunica und mit dem Buche De revolutionibus des Kopernikus selbst durch ein Decret der Indexcongregation verdammt wurde, war ein eigentlicher Anhänger der neuen heliocentrischen Weltansicht. Seine Verurtheilung trägt um so unleugbarer den Charakter eines päpstlichen Verbots der kopernikanischen Lehre, als er seiner Schrift eine vorsichtig reservirte Haltung zu geben gewußt hatte, nichtsdestoweniger aber sie völlig verboten und verdammt sehen mußte, bei gleichzeitiger bedingter Verurtheilung oder Suspension jenes Stunica'schen Commentars und des Kopernikanischen Werkes, unter Anwendung der Formel „donec corrigantur“.[9])

Mit dieser Condemnation Foscarini's fiel der erste Proceß Galilei's zusammen. Durch den Cardinal Bellarmin wurde dem nach Rom Beschiedenen im Februar oder Anf. März 1616 eine gelinde Verwarnung ertheilt und anbefohlen, die kopernikanische Meinung hinfort zu „verlassen“ (deserere), d. h. sie ferner nicht lehrend vorzutragen. Ob ein vom 26. Febr. jenes J. datirtes Actenstück des Vaticanischen Archiv's, das sich bedeutend schärferer Ausdrücke bedient — Galilei solle die kopernikanische Ansicht „weder in irgendeiner Weise (quovis modo) festhalten, noch sie lehren, oder vertheidigen“ — als wirklich glaubwürdiger Bericht über das dem Florentiner Gelehrten damals Insinuirte gelten könne, ist streitig. Nach mehreren Neueren (Wohlwill, v. Gebler ꝛc.) wäre diese Urkunde ein von den Gegnern des berühmten Gelehrten gefälschtes Dokument, untergeschoben zur Zeit des 17 Jahre später spielenden zweiten Processes, um den Rückfall Galileis in die ihm früher untersagte Lehrmeinung doppelt strafwürdig erscheinen zu lassen. Die ultramontane Geschichtsforschung vertheidigt natürlich die Aechtheit des Actenstücks, während Reusch und einige Andre der vermittelnden Annahme huldigen, dieselbe rühre zwar aus der Zeit des ersten Processes her, sei aber „ein nicht zur Verwendung gelangter Protokoll-Entwurf“ und ermangele demnach der eigentlichen officiellen Giltigkeit. Zu dieser letzteren Ansicht scheint, was über den

Verlauf des zweiten Processes bekannt ist, vorzugsweise gut zu stimmen.[10]) Herbeigeführt wurde diese zweite inquisitorische Belangung, die eigentliche tragische Katastrophe im Leben des großen Himmelsforschers, durch dessen 1632 veröffentlichten „Dialog über das ptolemäische und das kopernikanische System“, worin der Kopernikaner Salviati mit dem Aristoteliker oder Ptolemäer Simplicius disputirt und der auf scharfsinnig witzige Weise zwischen Beiden vermittelnde Sagrado schließlich dem Ersteren zum Siege verhilft. Die aristotelisch-jesuitischen Gegner Galilei's in Rom wußten Urban VIII. glauben zu machen, unter der Figur jenes glänzend abgeführten simplen Simplicius sei er selbst, der Papst, verborgen, die Schrift verbinde also mit einer Uebertretung jenes Gebots, den Kopernikanismus nur noch als Hypothese zu behandeln, obendrein versteckte persönliche Angriffe und Spöttereien wider Se. Heiligkeit. Das in Folge hievon eingeleitete peinliche Verfahren soll, der gewöhnlichen rhetorisch ausschmückenden und legendenhaften Darstellung zufolge, wie sie z. B. auch noch Brewster in seinen „Märtyrern der Wissenschaft“ (1846) vertrat, außer einem längeren Schmachten des Angeklagten in den Kerkern der Inquisition bis zu wirklicher einmaliger oder gar wiederholter Folterung desselben fortgeschritten sein, und mit knieender Abschwörung des Unglücklichen, welcher aber dann unter zornigem Fußstampfen ein trotziges E pur si muove! gerufen, ihr Ende erreicht haben. Das Sagenhafte dieser Angaben lehrt ein Blick in die durch die neueste Forschung ans Licht gebrachten Acten des Processes. Nicht einmal daß es zu einer einmaligen Tortur des Angeklagten gekommen, läßt sich mit Sicherheit erweisen; es bleibt wahrscheinlicher, daß sein schließlicher Widerruf durch eine bloße Bedrohung mit der Folter erpreßt wurde.[11]) Jedenfalls erscheint, nach den Proceßacten einerseits und nach späteren Briefen und sonstigen Publicationen des Verurtheilten andrerseits, das von demselben gebrachte Opfer des Intellects als ein vollständiges. Bei den Verhören im vorbereitenden Stadium des Processes macht der arg Eingeschüchterte sich sogar eines bedauerlichen Mangels an Wahr-

heitsliebe schuldig. Am 12. April erklärt er, er meine in jenem „Dialog" das kopernikanische System überhaupt nicht vertheidigt zu haben; am 30. April gesteht er zu, daß er darin Einiges zu Gunsten desselben gesagt habe, und erklärt sich bereit, „eine Fortsetzung des Dialogs zu schreiben und darin die Unrichtigkeit der kopernikanischen Lehre zu erweisen." Daß er während der neun Jahre des nach der Verurtheilung ihm auferlegten klösterlichen Gewahrsams zu Siena und in der Villa Arcetri bei Florenz seine frühere wissenschaftliche Ueberzeugung insgeheim festhielt, sie aber äußerlich verbarg und verhehlte, zeigt außer seinem letzten bedeutenderen Werke, den Dialoghi della nuova scienza (1638) ein im vorletzten Jahre seines Lebens von ihm an Francesco Rinuccini, einen vertrauten Schüler, gerichteter Brief, worin er die Scheinrolle eines Vertheidigers des ptolemäischen Systems spielt, dasselbe aber versteckterweise persifflirt und als mindestens ebenso unhaltbar wie den gleichfalls anscheinend preisgegebnen Kopernikanismus darzuthun sucht.[12])

Schon vor Galilei's Verurtheilung war auch Kepler in mehrfache Conflicte mit den kirchlichen orthodoxen Autoritäten gerathen und, wenn nicht zum Märtyrer des Kopernikanismus, doch zum Erdulder wiederholter Anfeindungen um desselben willen geworden. Daß die Jesuiten unter Erzherzog Ferdinand ihn 1599 seine Lehrerstellung am Gymnasium zu Graz aufzugeben und Steiermark zu verlassen zwangen, hatte er allerdings wohl mehr seiner evangelischen Confession als seiner heliocentrischen Weltansicht zuzuschreiben. Dagegen feindeten die lutherischen Theologen Tübingens den berühmten Landsmann gewiß nicht bloß wegen seiner Nichtzustimmung zum Lehrbegriff der Concordienformel und zum Ubiquitätsdogma, sondern auch um seines Heliocentrismus willen an — wider den sich ja freilich auch schon Luther, der Astrologiefeind, gleicherweise wie Melanchthon der Astrologenfreund und Nativitätssteller erklärt hatten (vgl. unten K. 5, bes. Note 41). Daß er diesen nicht bloß als Hypothese, sondern als ausgemachte wissenschaftliche Wahrheit behandelte und mit der h. Schrift in Einklang

zu bringen suchte, scheint den Grund zu seinem allmählich immer heftiger werdenden Zerwürfnisse mit seinen einstigen Tübinger Lehrern und in Folge davon zu seiner dauernden Ausschließung aus dem Württembergischen Heimathlande gelegt zu haben. Schon 1597 warnte ihn Hafenreffer brieflich: „Gott verhüte, daß du je deine Hypothese mit der h. Schrift öffentlich in Uebereinstimmung zu bringen suchest; handle, um was ich dich bitte, als reiner Mathematiker und störe nicht die Ruhe der Kirche!“ Und auch noch in den späteren Kundgebungen dieses und der übrigen Vorkämpfer der damaligen schwäbischen Orthodoxie tritt im Hintergrunde der wider das mildere Lutherthum des berühmten Landsmannes (als eines „verschlagenen Calvinisten“) gerichteten Proteste und Tadelworte eine unüberwindliche Abneigung gegen seine für schwärmerisch und unbiblisch gehaltne astronomische Weltansicht hervor. — Zu einer derartigen förmlichen Verleugnung seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung, wie man sie Galilei abgenöthigt, ist Kepler nie gezwungen worden, — man müßte denn das gelegentlich von ihm abgelegte Geständniß, daß er die durch Nativitätsstellungen u. dgl. gepflegte Astrologie, die Quelle so mancher ihm unentbehrlicher pecuniärer Nebenverdienste, zwar für ein „närrisch Töchterlein“ halte, doch aber nicht umhinkönne, dieß Töchterlein des Ferneren zu pflegen, oder ähnliche Aeußerungen der Art als gleichbedeutend mit einem eigentlichen sacrificio d'intelletto betrachten, womit man ihm sicher Unrecht thun würde. Was den genialen Forscher, abgesehen vom unsterblichen Werthe seiner Entdeckungen und dem begeisterten Freimuth, womit er sie vor Freunden wie Feinden verkündigte, vor Allem auch ehrt, ist sein neid- und vorurtheilsloses Verhalten zu den wissenschaftlichen Triumphen seines italienischen Zeitgenossen und Rivalen Galilei. Als dieser 1610 seine Auffindung der 4 Jupitersmonde durch den „Nuncius sidereus“ bekannt machte, da war Kepler einer der Ersten unter den astronomischen Fachgenossen, die Entdeckung als eine überaus wichtige Bestätigung des Heliocentrismus froh zu begrüßen. Was die Mehrzahl der damaligen Him-

melsforscher bezweifeln zu müssen meinten — Einige mit wahrhaft lächerlicher Hartnäckigkeit, wie z. B. Cremonini da Cento in Padua, der durchs Teleskop zu sehen verweigerte, um nicht die theoretisch geleugneten 4 Monde des Planeten erblicken zu müssen, deßgleichen Libri, Clavius, Magini, Horky u. A. — das erkannte Kepler mit neidloser Freude sofort als wahr an, noch bevor er sich ein Fernrohr behufs Bestätigung seines Glaubens mit dem Augenschein verschaffen gekonnt hatte.[13])

Die nächsten Jahrzehnte nach Keplers Tode und nach Galilei's Verurtheilung gehören, — ungeachtet der glänzenden Entdecker-Erfolge dieser Beiden, die man theils geflissentlich ignorirte, theils positiv anfeindete und zu Nichte zu machen suchte, dem wiederhergestellten Aristotelismus oder Ptolemäismus. Die scholastische Orthodoxie des Lutherthums und des Calvinismus duldete keine andre Weltansicht, als die der Kirchenväter und der früheren Scholastiker, wie man meinte die einzige, welche dem Wortlaut und Geist der Schrift entspräche. Für den Standpunkt eines Kepler, der bei aller Hochachtung für die Zeugen der kirchlichen Vergangenheit doch die durch Beobachtung und Berechnung erkannte naturwissenschaftliche Wahrheit höher stellte, hatte diese Theologie kein Verständniß. Sie faßte es nicht, sie hielt es für eitle Schwärmerei, wenn derselbe (in seiner „Neuen Astronomie") ausrief: „Heilig sei uns Lactantius, der Zweifler an der Kugelform der Erde, heilig Augustinus, der diese zwar zugab, aber die Antipoden leugnete rc. —, heiliger aber ist mir die Wahrheit, wenn ich, bei aller Achtung vor den Lehren der Kirche, durch die Wissenschaft beweise, daß die Erde rund, von Antipoden umwohnt, ein Pünktchen im Weltall sei und unter den Gestirnen wandle!" Wesentlich so die theologischen Stimmführer des Katholicismus seit Galilei's Verurtheilung! Was dieser einst an die Großherzogin Mutter Christine von Toscana geschrieben: „es stehe nicht in der Macht irgendeines menschlichen Wesens, daß die Behauptungen in Betreff des Weltgebäudes wahr oder falsch würden, oder anders, als sie ihrer Natur nach sind," — solche und ähnliche

muthvolle Zeugnisse für die Wahrheit, moralische Aequivalente des geschichtlich unbeglaubigten E pur si muove, wie man sie treffend genannt hat: sie verhallten hier wirkungslos, sie wurden sammt Allem, was der große Physiker und Astronom gelehrt hatte, nach und nach der Vergessenheit überantwortet. Eine Fluth von ebenso seichten als schwülstigen Widerlegungen des Kopernikanismus überschwemmte in den JJ. 1630—1680 den katholischen Büchermarkt.[14]) Libertus Fromond schrieb einen „Anti-Aristarchus" (1631) zur Erweisung beides, der Schrift- und Traditionswidrigkeit wie der Absurdität des heliocentrischen Systems. J. Baptist Morinus schrieb zum gleichen Zwecke seine „Gebrochnen Flügel der Erde" (Alae terrae fractae, 1643). Der Jesuit Riccioli († 1671) suchte durch seinen „Neuen Almagest" (1653) den Ptolemäismus mit allen seinen Sphären und Epicyklen aufs Mühsamste zu flicken und zu stützen. 49 Gründe, meinte er, sprächen für das kopernikanische System, das als ein sinnvolles und schönes anzuerkennen sei; aber 77 Gründe seien dagegen, also gebe es doch der Gegengründe 28 mehr, als der Gründe für das System. Ein andrer Jesuit, Fournier, verfolgte in seiner schon etwas früher (1643) erschienenen „Hydrographie" die völlig correcte Ebbe- und Fluth-Theorie Keplers mit bitterem Spotte, gleichwie auch Riccioli (noch 1671 in seiner Geographia reformata) die Erklärung des Phänomens der Ebbe und Fluth als so unmöglich darstellte, daß er sie als ein „Grab des menschlichen Fürwitzes" bezeichnete. Mit wahrhaft fanatischem Eifer stritt der Pisaner Philosophie-Professor Scipione Chiaramonti († 1652) wider sie Alle, Kopernikus, Tycho, Kepler, Galilei. Jeden Versuch, über Aristoteles und Ptolemäus hinausgehen zu wollen, behandelte er als ein Verbrechen. Von ihm rührt jener wunderliche Versuch her, in Erneuerung dessen was im Mittelalter ein Maimonides und bedingterweise ein Dante gelehrt hatten, die Bewegungen der Planeten wie Saturn, Jupiter ꝛc. gleichwie auch die der Sonne daher zu erklären, daß gewisse Engel sie tragen oder schieben (1633) — eine auch vom päpstlichen Büchercensor, dem dick-

leibigen P. Nicolo Riccardi (il Padre Mostro), gebilligte und gegenüber dem ebendamals abzuurtheilenden Galilei befürwortete Theorie, welche um jene Zeit fast zu officieller kirchlicher Sanctionirung gelangt wäre.[15])

Diese officiell autorisirte und begünstigte Strömung zu Gunsten des Antikopernikanismus war zu mächtig, als daß auch ein Philosoph von sonst so freisinniger und wissenschaftlich consequenter Geistesrichtung wie Cartesius († 1650) ihr öffentlich Widerstand zu leisten vermocht hätte. Auch seine kosmologische Theorie gehört in gewisser Hinsicht mit zu jenen unhaltbaren Vermittlungsversuchen, deren damals so manche auftauchten. Sie anerkennt die heliocentrische Grundlage des Kopernikanismus, aber sie sucht dem durch die Galileischen und Keplerschen Entdeckungen nahegelegten Gedanken einer Hervorbringung der Rotationen der Planeten durch die Anziehungskraft der Sonne auszuweichen, indem sie die Erde und ihre Mitplaneten vielmehr durch Wirbelbewegungen des Aethers oder der feinsten Materie wasserstrudelartig herumgetrieben werden läßt. Diese sonderbare Wirbel-Theorie — an welche übrigens auch schon Kepler gelegentlich einmal gestreift hatte, wenn er die Planetenbewegung als ein „gyrari" oder ein circumire instar fluminis seu vorticis darstellte — litt an vielerlei Unklarheiten und mußte ähnlich wie das alte ptolemäische System durch zahlreiche Hilfshypothesen künstlich gestützt werden. Den naturalistisch gerichteten Geistern der Zeit kam sie indessen überwiegend willkommen, da sie eine rein mechanische Erklärung der Erscheinungen des Universums zu bieten schien; auch hatte sie den Pluralitätsgedanken sehr entschieden in sich aufgenommen, dergestalt daß sie nicht bloß die größeren Himmelskörper, sondern selbst den Mond mit menschenartigen Wesen bevölkert sein ließ. Kein Wunder deßhalb, wenn der Urheber, als er das sie entwickelnde Hauptwerk, sein „Weltsystem" (Le Monde), eben handschriftlich vollendet hatte (1633), aus Furcht vor den in Folge davon zu erwartenden Conflicten mit der Curie die Veröffentlichung desselben unterließ und es nur par-

tieenweise, in Gestalt einzelner nach und nach anonym erschienener Abhandlungen publicirte. Er hat mit dieser scheuen Zurückhaltung, deren Grund in dem Inquisitionsurtheile über Galilei zu suchen ist, ziemlich ebenso vollständig wie der große italienische Physiker, ein Opfer des Intellects gebracht. Aus seinem Briefwechsel mit Mersenne geht klar hervor, daß die Furcht vor Rom ihn so mächtig beeinflußte, daß er seine Theorie mehrfach absichtlich und wider besseres Wissen nach den Lehren des Aristoteles und der Scholastiker zu modeln suchte. Auch die physiologischen Analogieen für die eucharistische Substanzverwandlung, die er einst in Briefen an den Jesuiten Mesland zusammenstellte und die dieser wider seinen Willen veröffentlichte, schlossen im Grunde eine Verleugnung seiner wirklichen wissenschaftlichen Ueberzeugung in sich. Daß er andrerseits vermöge seines kleinlichen Ehrgeizes die Verdienste großer Vorgänger und Mitforscher wie Snellius, Galilei, Fermat, Pascal mehrfach zu verkleinern, ja zum Theil auf unehrenhafte Weise sich zuzueignen gesucht hat, spricht nicht eben zu Gunsten seines Charakters und verbietet auf jeden Fall die von Buckle und andren neueren Lobrednern versuchte Zusammenstellung des zaghaften Philosophen mit Luther. Ein „Apostel der natürlichen Religion" und ein Mittelglied zwischen Zwingli's reformatorischem Humanismus und dem späteren Rationalismus mag er aber vermöge des vielseitigen und nachhaltigen Einflusses, den er geübt, immerhin genannt werden.[16])

Aehnlich wie Cartesius hat auch sein materialistischer Rivale Gassendi (1655), der seine Gegnerschaft wider die Aristoteliker theilte, aber in seiner Vertheidigung der kopernikanischen Ansicht vom Weltgebäude nüchterner und rationeller zu Werke gieng und, wie theilweise auch schon Bruno, die atomistische Naturphilosophie Epikurs neuzubeleben suchte, seinen Standpunkt zeitlebens dem der kirchlichen Orthodoxie accomodirt. Dasselbe gilt mutatis mutandis von Hobbes, der seine der Gassendischen nahe verwandte, nur noch consequenter sensualistisch geartete Weltansicht mittelst seiner Theorie vom absolut positiven oder staatskirchlich normirten Charakter der

Religion dem rechtgläubigen Anglikanismus seiner Zeit **äußerlich** anzupassen wußte, und demgemäß neben extrem materia**listischen** Lehren selbst die apostolische Succession der Bischöfe vert**heidigte** und die Nothwendigkeit, alle Mysterien des Kirchenglaubens **gleich** heilkräftigen bitteren Pillen (pillulae) hinabzuschlucken, lehrte.

2. Verhältnißmäßig viel später erst und ohne sich über **einen** gleich weiten Kampfsplatz zu erstrecken wie der Streit zwischen **Ko**pernikanern und kirchlichen Aristotelikern, lebte der alte **Antipodenstreit** in zeitgemäß veränderter Gestalt wieder auf. Nicht die **Exi**stenz von Antipoden nemlich, die ja seit Amerika's und noch **be**stimmter seit Australiens Entdeckung auf unwidersprechliche Weise empirisch erwiesen war, sondern die Frage wegen des Ursprungs dieser Bewohner der neuen Welt wurde jetzt allmählig zu einem Streitpunkte zwischen Anhängern der modernen naturalistischen und denen der älteren kirchlich-rechtgläubigen Weltansicht. Dem kosmischen Pluralismus eines Bruno, Campanella, Gassendi, Cartesius, tritt als entsprechendes Commentum auf anthropologischem Gebiete der Polygenismus zur Seite; den Vertheidigern einer Weltenvielheit gesellen sich Vertreter der Annahme einer Vielheit oder doch einer Mehrheit ursprünglich verschiedener Menschengeschlechter hinzu. Und zwar tritt von den zweien Formen, welche diese Häresie des Polygenismus möglicherweise annehmen konnte, der coadamitischen und der präadamitischen, d. h. der Statuirung entweder mehrerer gleichzeitiger Menschheitsstammväter oder eines Nacheinanders von Menschheitsursprüngen, die erstere bedeutend eher auf, als die letztere, welche erst ein Jünger des Cartesius, mehrere Jahre nach dem Tode dieses Philosophen zu lehren wagte.

Als ein wissenschaftliches Problem wurde der Ursprung der Amerikaner während der nächsten Jahrzehnte nach Entdeckung des neuen Erdtheils überhaupt noch nicht betrachtet, aus dem einfachen Grunde weil man dieselben so gut wie die Bewohner der von Vasco de Gama entdeckten und eroberten Länder für Indianer hielt und an irgendwelchem Zusammenhange des westlichen Indiens mit

dem östlichen nicht zweifelte. Auch die großen oceanischen Entdeckungen eines Magalhaes, Mendana und Andrer änderten hieran zunächst nichts Wesentliches. Man rechnete auch das weite Inselreich „Magellanica“ oder „Australia“, oder wie man es nannte, mit zu Indien und setzte die Abstammung seiner Bewohner von denen der Alten Welt als selbstverständlich voraus. Der Gedanke eines Autochthonenthum's der Westindier scheint den großen Conquistadoren spanischer, portugiesischer und englischer Nation, die überall, wo sie landeten, die Fahne des Kreuzes aufpflanzten und sich fast ebenso sehr als Pioniere christlicher Missionsthätigkeit wie als Förderer von Handelszwecken und Goldsucher wußten, überhaupt noch nicht gekommen zu sein (vgl. K. 3, z. Anfg.). Las Casas († 1566), der edle und unermüdliche Förderer des Wohls der von den Spaniern hart bedrückten amerikanischen Indianer, hatte wohl viel gegen thatsächliche Mißhandlungen derselben durch die unmenschliche Härte der Eroberer, aber wie es scheint nicht gegen Versuche zu theoretischer Erweisung des Nichtentstammtseins der amerikanischen Menschheit von Adam zu streiten. Jedenfalls überwiegt in seiner Polemik die Geltendmachung des ersteren Gesichtspunkts, d. h. der ethischen und philanthropischen Motive, um derer willen die Indianersklaverei zu verurtheilen sei. — Als einer der ersten Naturkundigen, die für die Abstammung der Bewohner der neuen Welt von einem besonderen Adam Americanus plädirten, wird gewöhnlich Paracelsus genannt, der außerdem auch noch für die Neger Afrika's einen besonderen Stammvater, im Ganzen also drei Adame, einen weißen, einen rothen und einen schwarzen, angenommen haben soll. Einmal, in seinem Buche „Ueber die Erzeugung des Menschen“ tritt derselbe in eine ähnliche Argumentation ein, wie die von Augustin (Cic. D. 16, 8 f.) gelegentlich seiner Erörterung der Antipodenfrage angestellte; er meint nemlich, wenn es monströse Fabelmenschen wie Cyklopen, Gnomen u. dgl. gebe, so müßten für sie besondere, von Adam verschiedene Stammväter angenommen werden, weil „nur seines Gleichen hange an seines Gleichen und

nichts am Ungleichen", — welcher Gedankengang ihn offenbar von der Statuirung eines besonderen Stammvaters für die amerikanische Menschheit eher abzuziehen, als zu ihr hinzuleiten geeignet war.[17]) Nächst ihm wird noch der aristotelisch-pantheistische Naturphilosoph Cäsalpinus als Vertreter eines coadamitischen Polygenismus genannt; er ließ in altheidnischer Weise die Menschen als Autochthonen oder Erdgeborene in großer Zahl auf einmal ins Dasein treten. — Während des ganzen 16. Jahrhunderts und noch bis um die Mitte des folgenden bleibt diese polygenistische Hypothese die Ansicht vereinzelter Sonderlinge. In den theologischen Kreißen aller Confessionen herrscht darüber kein Zweifel, daß die Amerikaner unsere Blutsverwandte von Adam her, also irgendwie und irgendwann in ihre Wohnsitze eingewandert seien. Bald wird bei dieser die Einwanderungsthatsache nur eben im Allgemeinen postulirenden Lösung des Problems stehen geblieben und Augustins einstiges Bedenken wider die Annahme von Antipoden demgemäß für erledigt erklärt; so z. B. der Reformirte Zanchius in seinem großen schöpfungsgeschichtlichen Werke (s. B, 8). Bald sucht man auch den Weg, auf welchem die Vorfahren der Amerikaner wohl gekommen sein dürften, näher zu bestimmen. Arias Montanus († 1598), der berühmte Orientalist und Herausgeber der Antwerpener Polyglottenbibel, suchte eine Wanderung der Söhne Joktans, des Sohnes Ebers und Bruders Pelegs (Gen. 10, 25 f.), nach dem fernen Osten hin sowie Niederlassung derselben in dem goldreichen Peru — welches ohne Zweifel auch das Salomonische Ophir sowie das 2 Chron. 3, 6 genannte Parwaim (= Peruaim, Doppel-Peru, Mexiko nebst Peru!) sei — zu erweisen. Er machte dafür geltend, einmal, daß der Gen. 10, 30 genannte „Berg gen Morgen", bis zu welchem hin die Joktaniden gewohnt hätten, doch wohl kein andres Gebirge sein könne, als das Hochgebirge des Ostens schlechtweg, nemlich die Anden; sodann daß an diesem Gebirge der Anden eine Stadt gelegen sei, die bis auf den heutigen Tag „Jucktam" oder „Jecktam" heiße. Ihm folgte hierin der berühmte Jesuit José

d'Acosta, der Historiker- und Naturhistoriker beider Indien; mit vieler Phantasie suchte derselbe den Weg zu beschreiben, auf welchem Joktan's Söhne oder Eber's Enkel, die Thäler des Indus und Ganges berührend, von China aus nach Japan übersetzend, von da aus entweder zu Land oder zu Meer weiter ziehend, den neuen Continent und in ihm die Region der Anden erreicht hätten. Noch Andere wie Georg Horn (in einem Werke über die amerikanischen Aboriginer, 1652) und Abrah. van der Mylius (s. B. 11) schlossen sich entweder unbedingt oder im Wesentlichen dieser Einwanderungshypothese an. Bei Anderen der allmählig immer zahlreicher werdenden Schriftsteller über das Thema vom Ursprung der Amerikaner wurden andre Lösungen versucht, wobei bald Juden, bald Phönicier oder Carthager, bald Chinesen, Malayen oder Ceylanesen, als erste Einwanderer in das ferne Wunderland gebracht wurden. Der Engländer Matthäus Hale (um 1670 — vgl. B, 9) macht bereits — ein Vorläufer neuerer Apologeten der Einheit des Menschengeschlechts wie z. B. Ebrard — den Versuch, diese verschiednen Hypothesen zusammenzufassen und so eine 5fache Einwanderung in die neue Welt: eine britische, norwegische, skythische oder tatarische, phönikisch-carthagische und chinesische, zu erweisen. Aber auch daß Engel die ersten Menschen und Thiere durch die Luft dorthin getragen hätten, ist behauptet worden.[18])

Es durfte als eine heilsame Reaction gegen diese so rasch in's Phantastische ausartenden Speculationen gelten, daß ein durch die cartesianische Philosophie angeregter französischer Edelmann hugenottischer Abkunft, Isaac la Peyrère (Peyrerius, † 1676), einen energischen und durch ein für damals nicht ganz unwissenschaftlich zu nennendes Räsonnement gestützten Versuch zu einer ganz neuen Lösung des Problems veröffentlichte. Sein „Theologisches System auf Grund der Präadamitenhypothese“ — concipirt schon um 1644, aber erschienen und zwar anonym in Holland erst 1655 — sucht aus Röm. 5, 12—14 die Lehre von einem gedoppelten Ursprung des Menschengeschlechts herzuleiten. Vor Myriaden von

Jahren erfolgte autochthonisch d. h. mittelst zahlreicher Stammeltern in verschiedenen Ländern der Ursprung der heidnischen Völkerwelt, vor 5—6000 Jahren dagegen wurden Adam und Eva, das jüdische Protoplastenpaar, zu den Erzeugern des auserlesenen Volkes Gottes. Jene vielheitliche Erschaffung der Heiden oder Präadamiten wird Gen. 1, 26 f. erzählt, diese einheitliche Adams dagegen Gen. 2, 7 ff. Durch Uebertretung des von Gott im Paradiese ihnen ertheilten „Gesetzes" verfielen Adam und Eva dem Tode, der aber seitdem auch über die voradamische Menschheit zu herrschen begann — nach Röm. 5, 14, wo mit den „nicht mit gleicher Uebertretung wie Adam Sündigenden" eben die Präadamiten, denen ein „Gesetz" nicht gegeben war, gemeint sein sollen. Eine Reihe von Beweisen für die Richtigkeit der Hypothese soll im 4. Kapitel der Genesis enthalten sein: Abels Hüten der Schafe, — aus Furcht vor Dieben nemlich; Kain's Mordwaffe, — die doch schon von geübten Räubern oder Todtschlägern vor ihm erfunden sein mußte; des Mörders Furcht vor dem ihm drohenden Todtschlage, seine Flucht nach dem Lande Nod, die Erbauung der Stadt Hanoch daselbst rc. Auch die Sintfluthgeschichte erfährt eine der Hypothese entsprechende Auffassung: die Fluth war eine nur lokale Ueberschwemmung; aus der rettenden Arche gieng Noah als zweiter Stammvater nur der Juden, nicht der ganzen Menschheit hervor. Und noch eine Anzahl späterer wundersamer Vorgänge der Heilsgeschichte A. wie N. Bds. wird mittelst ähnlicher exegetischer Künste von dem kühnen Anwalte des Präadamitismus lokalisirt, d. h. auf das heilige Land beschränkt und als zeitweilige Sistirung der gerade dort wirksamen Naturgesetze dargestellt. Josuas Befehl an die Sonne, still zu stehen im Thale Gibeon (Jos. 10), machte nur die Strahlen der Sonne in der Dunstatmosphäre des Thales zurückbleiben, während die Sonne selbst ihren Weg am Himmel weiter fortsetzte. Aehnlich, nemlich als ein den Sonnenkörper selbst unberührt lassendes und nur ihre Licht- und Schattenwirkungen im tellurischen Bereiche, ja speciell nur in Jerusalem betreffendes Wunder, soll das Zurückweichen des Schattens am Sonnenzeiger des Königs Ahas 2 Kön. 20 zu deuten

sein. Deßgleichen sei der die Geburt Jesu den Weisen verkündigende Stern Matth. 2 nicht ein wirklich am Himmel wandelndes und vor Jenen hergehendes Gestirn, sondern eine „nur jenen frommen Pilgrimen aus dem Morgenlande sichtbare Lampe oder Lichtfackel" (lampas vel facula ardens) gewesen, u. s. f.

Trotz ihrer rationalistischen Abgeschmacktheit und gleich unlogischen wie naturwidrigen Halbheit erschien diese Präadamitenlehre der Zeitgenossenschaft so unerhört kühn und verwegen, daß der Urheber als ein Häretiker der schlimmsten Sorte gebrandmarkt wurde. Auf Anstiften des Großvikars des Erzbischofs von Mecheln in Brüssel verhaftet, mußte er längere Zeit im Thurme von Turemberg schmachten, bis sein Patron, der Prinz von Condé ihm die Freiheit wiederverschaffte. Dessen Rath befolgend begab er sich 1657 nach Rom, schwor seinen reformirten Glauben ab und erlangte so Absolution vom Papste Alexander VII. Der Uebergetretene und später in den Orden der Väter des Oratoriums Eingetretene entging übrigens auch auf katholischer Seite nicht allerlei üblen Nachreden. Man verspottete ihn als „einen Gascogner, der aus Furcht vor dem Hungertode und nur um sein Glück zu machen seine Religion gewechselt habe"; dieß mit Bezug auf eine Abtei, welche der Papst ihm versprochen haben sollte, die er aber freilich nie erhielt, da der Prinz Condé ihn fortwährend unterstützen mußte. Er hat seine präadamitische Geschichtsansicht bis an sein Ende insgeheim festbehalten und noch auf dem Sterbebette die Aufforderung eines Priesters zum Widerrufe abgelehnt.[19]) — Ueberaus zahlreiche Gegenschriften von römisch-, calvinisch- und lutherisch-orthodoxer Seite suchten die Richtigkeit der neuen Irrlehre mit biblisch-exegetischen wie mit natur- und geschichtswissenschaftlichen Gründen darzuthun. Die Controverse zog sich, ungeachtet des frühzeitigen Abtretens des Urhebers der neuen Irrlehre vom Kampfplatze, bis ins 18. Jahrhdt. hinein fort und förderte neben vielen Producten leidenschaftlich erregter Polemik auch manches Gehaltvollere und Treffende zur Widerlegung der bei allem ihrem gelehrten Scharfsinn doch, zahlreiche Blößen darbietenden Hypothese zu

Tage. Besonders die geschraubten Wundererklärungsversuche Peyrere's — seltsame, halb naturalistische und halb schriftgläubige Harmonisirungen der Bibel mit dem Kopernikanismus, oder vielmehr „klägliche von der rechten Orthodoxie gar nicht acceptirte Zugeständnisse und Complimente an den noch mächtigen theologischen Zeitgeist" — waren ja leicht abzuthun; der noch weit und breit herrschende Geocentrismus mit seiner streng buchstäblichen Fassung der Berichte vom Sonnenstillstand, vom Gehen des Sternes 2c. befand sich in ungleich günstigerer Lage als jener waghalsige exegetische Abenteurer. Aber auch der Kernpunkt seines Systems, die Behauptung einer doppelten Menschenschöpfung, ließ sich wenigstens mit exegetischen Gründen leicht widerlegen. Als ein vereinzelter Anhänger des Präadamitismus aus der nächsten Generation nach Peyrere wird der englische Deist Charles Blount († 1693) genannt, der die Behauptung vertheidigte, Mose habe Adam lediglich als Stammvater der Juden dargestellt, erst spätere biblische Schriftsteller hätten ihn übertreibender Weise zum Stammvater aller Menschen gemacht. Bei seinen unmittelbareren Zeitgenossen hatte der kecke Abenteurer auf dem Felde anthropologischer Hypothesen auch nicht Einen bedeutenderen Anhänger zu finden vermocht. Selbst der zu den unbefangeneren Denkern des Zeitalters gehörige Hugo Grotius hatte, als er lange vor Veröffentlichung der Hypothese deren Grundgedanken ihm handschriftlich im Vertrauen mitgetheilt, sich mißbilligend darob geäußert und gemeint: „wenn diese Ansicht Glauben fände, würde der christlichen Frömmigkeit eine große Gefahr erwachsen."[20])

3. Auch auf **chemisch-physikalischem** Gebiete kam es zu mehreren nicht ganz unwichtigen Conflicten der vorwärts strebenden Jünger der Wissenschaft mit den Vertretern der aristotelisch-kirchlichen Tradition. Joh. Baptist Porta, († 1616), ein verdienstvoller wennschon noch in mehrfachen Unklarheiten befangener Förderer mehrerer naturwissenschaftlicher Gebiete, — als Optiker Erfinder der Camera obscura, ja nach Einigen auch schon des Teleskops, als Chemiker Entdecker eines bald sehr wichtig gewordenen Ver-

fahrens zur Reduction der Metall-Oxyde — entgieng nicht der von Alters her den Bahnbrechern chemischer Wissenschaft sich anheftenden üblen Nachrede, ein Zauberer und Schwarzkünstler zu sein. Die von ihm zu gemeinsamer Betreibung physikalischer Forschungen begründete Gesellschaft „I Secreti" mußte sich auflösen; er selbst ward nach Rom vorgeladen und censurirt. — Gegen mehrere jüngere Experimentatoren und Lehrer auf chemischem Gebiete, die im Gegensatze zur Schuldoctrin der Aristoteliker der inductiven Forschungsmethode eines da Vinci, Telesius ꝛc. anhiengen, erließ 1624 das Pariser Parlament auf Anklage der Sorbonne ein Verbot. Wichtiger noch wurde das Einschreiten der römischen Inquisition wider die 1657 unter dem Vorsitze des Prinzen Leopold von Medici begründete Accademia del Cimento, eine zahlreiche treffliche, Gelehrte aus Galilei's und Tarricelli's Schule zu ihren Mitgliedern zählende Körperschaft, welche sich „rein experimentale Erforschung der Natur ohne Hingabe an irgendwelche besondre philosophische Secte oder Partei" zur Aufgabe gemacht hatte. Diese Academie, aus welcher physiologische Forscher wie Redi und Mathematiker wie Borelli, einer der directesten Vorläufer der Newtonschen Entdeckung des Gravitationsgesetzes, hervorgiengen, fiel der Feindschaft der Scholastiker nach nicht viel längerem als 10jährigem Bestande zum Opfer. Ihr fürstlicher Protector wurde mit dem Cardinalshute geschmückt und nach Rom gezogen. Mehrere ihrer Mitglieder wurden gefänglich eingezogen und hart behandelt, z. B. Borelli, der seines ganzen Vermögens verlustig gieng, und Oliva, den die Furcht vor den Qualen der Tortur zum Selbstmorde getrieben haben soll. — Daß auch den Bahnbrechern auf dem Gebiete der Lehre vom Magnetismus und der Electricität wie Gilbert, Guericke ꝛc. mannigfache Anfeindungen zu Theil wurden, ist bekannt. In Gilberts Falle war es übrigens gerade Baco, der begeisterte Lobredner des Experiments und der Induction, der dessen auf die magnetischen und electrischen Erscheinungen bezüglichen Versuche verspottete und seine darauf gegründete Theorie mit der

nemlichen dreisten Unwissenheit bekämpfte, die er auch dem heliocentrischen System des Kopernikus entgegenbrachte. Bewußte Anhänglichkeit an kirchlich-orthodoxe Satzungen lag diesem von Baco auch sonst noch mehrfach bethätigten Obscurantismus und Zurückscheuen vor ächtem wissenschaftlichem Fortschritte keineswegs zu Grunde, so wenig wie jener averroistische Freigeist Cremonini in Padua, der Verächter und Verdächtiger der telescopischen Entdeckungen Galilei's, zu seinen hartnäckigen Zweifeln hieran etwa durch religiöse Vorurtheile bewogen wurde, oder wie die Zweifel auch so mancher Kopernikaner des 17. Jahrhunderts an der Thatsächlichkeit von Galilei's, Scheiner's und Fabricius' Sonnenflecken-Beobachtung, oder die den Entdeckungen eines Columbus, Mendez Pinto, Baffin und Andrer von verschiednen Neidern entgegengebrachten Zweifel auf andre als wissenschaftlich-dogmatische Schul-Vorurtheile oder persönliche oder nationale Eifersüchteleien zurückgeführt werden können.[21])

4. Was die durch die Forscher des **anatomisch-physiologischen** und **medicinischen** Bereichs zu bestehenden Anfeindungen betrifft, so entsprangen dieselben nur zum geringsten Theile aus kirchlich-dogmatischen Vorurtheilen. Hier stand wesentlich Schule gegen Schule. Die Anhänger der älteren Traditionen, mochten dieselben sich zufällig auch kirchlicher Gunst oder Sanction erfreuen oder mochten sie sich lediglich mit dem Glanze heidnischer Lehrautoritäten wie Hippokrates, Aristoteles, Galenus schmücken und schirmen, sieht man mit Händen und Füßen jeden wissenschaftlichen Fortschritt abwehren. Den thatsächlichen Bereicherungen oder Berichtigungen des Wissens, wie sie die Männer der jüngeren Schule mittelst ihrer experimentirenden Methode in wachsender Menge erzielen, wird von jener Seite die hartnäckigste Skepsis, ja mehrfach der intoleranteste Verfolgungseifer entgegengebracht. Schon die frühesten Vorkämpfer eines zeitgemäß reformirenden Verfahrens auf dem Gebiete der Heilkunde, wie Brissot in Paris († 1522), der Bekämpfer des unsinnigen Zur-Aderlassens der arabischen Medicin, Joh. Lange,

Forrest und andre Gegner der absurden Harnguckerei rc., hatten schwere Kämpfe zu bestehen. Deßgleichen dann der anatomische Reformator Vesalius seitens der Anatomen der älteren Schule, von denen z. B. sein eigner vormaliger Lehrer Jacob Sylvius († 1555) heftige Angriffe auf ihn als einen „vesanus" richtete („Vaesani cuiusdam calumniae in Hippocratis et Galeni rem anatomicam depulsio, Par. 1551) und andre Anwälte der Theorieen Galens, wie Bartolomeo Eustachio († 1574) rc., mit nicht geringerer Leidenschaftlichkeit ihn bekämpften. Kirchliche Gegenwirkungen gesellten sich, nachdem anfänglich (1556) sogar eine geradezu günstige Entscheidung der Theologen Salamanca's für sein anatomisches Operiren erfolgt war, später unter Philipp II. allerdings zu diesen Angriffen seitens der neidischen Fachgenossen hinzu. Doch muß als Hauptursache dessen, was er zu erdulden gehabt, jedenfalls sein kühnes Auftreten wider die Autorität Galens gelten. — Gewaltige Anfechtungen hatte deßgleichen Harvey's große Entdeckung des Blutkreislaufs seitens der hartgesottenen Dogmatiker aus Galens Schule wie Primerose, Parisanus, Vesling, Caspar Hofmann, Riolanus rc. zu bestehen. Auch ein vom Verdachte etwaiger kirchlich-dogmatischer Befangenheit so gänzlich frei zu sprechender Gelehrter wie Gassendi betheiligte sich an dieser Opposition. Und noch nachdem die überlegene Autorität eines Cartesius der neuen Grundlehre aller thierischen und menschlichen Physiologie mächtigen Vorschub geleistet und die mikroskopischen Versuche Malpighis den directen experimentalen Nachweis für sie erbracht hatten (1661), sieht man einen sonst so tüchtigen und unbefangenen Forscher wie den Mikroskopisten Leuwenhoeck sich noch eine Zeitlang (bis geg. 1690) gegen ihre Anerkennung sträuben. Freilich hatte auch Harvey seinerseits gegen eine andre wichtige physiologische Entdeckung seines Zeitalters, die der Chylusgefäße durch Aselli (1626), sich als beharrlichen Skeptiker erwiesen, hierin mit dem sonst auf Seiten seiner Gegner stehenden Gassendi übereinstimmend. Eine weitere belangreiche Entdeckung der damaligen anatomischen Forschung, die Auffindung

des Ductus thoracicus durch Jean Pecquet in Montpellier (1647) hatte ebenfalls Anfeindungen seitens Riolan's und andrer Traditionalisten zu bestehen, bis sie durch Bartholinus (der aber anfänglich auch zu ihren Bezweiflern gehört hatte), Ol. Rudbeck u. A. zu allgemeiner Anerkennung gelangte. — Auf dem Gebiete der Arzneimittellehre gehört hieher das anfängliche Schicksal der um 1640 zuerst in Europa eingeführten Chinarinde. Die Namen „Jesuitenpulver" oder „Cardinalspulver," worunter dieses von Spanien aus über Rom allmählig zu allgemeiner Verwendung in der europäischen Heilkunst durchgedrungene Medicament Anfangs bekannt war, zeigen daß gerade die römisch-kirchlichen Kreise dasselbe am frühesten recipirt und seine Ausbreitung begünstigt hatten, während die italienischen Aerzte aus Galens Schule und in Deutschland z. B. Kanold, Stahl u. AA. noch zu Anf. des 18. Jahrhunderts wider seine Verwendung eiferten.[22])

Von einer grundsätzlichen und ausnahmslosen Theilnahme der kirchlich-theologischen Autoritäten an solchen Bestrebungen, welche sich der fortschreitenden Entwicklung der verschiednen Wissenszweige hemmend entgegenstellten, kann nach dem allem nicht die Rede sein. Als Hauptquellort und einflußreichster Heerd jener reactionären Bewegungen hat nicht die kirchliche Theologie, sondern der Dogmatismus der überlieferten Schulweisheit zu gelten, so oft und gern immerhin kirchliche, zumal römisch-kirchliche Machthaber sich zu Bundesgenossen dieses fachphilosophischen Dogmatismus hergegeben und die Executive für ihn übernommen haben mögen. Neben dem astronomischen Gebiete, wo dieses gemeinsame Frontmachen von kirchlicher Orthodoxie und traditioneller Schulphilosophie wider die wissensfortschrittliche Richtung vorzugsweise charakteristisch hervortritt, gibt es wissenschaftliche Fächer, welche wie das chemisch-physikalische kirchlicherseits mehr als neutraler Boden betrachtet und nur gelegentlich mittelst Anwendung von Zwangs- oder Angriffsmaßregeln als Domäne der kirchlichen Tradition beansprucht worden, sowie endlich Gebiete, auf welchen von kirchlicher Seite her fast mehr für

als gegen die dem wissenschaftlichen Fortschritte huldigende Richtung unternommen wird. Das physiologische und medicinische Gebiet darf entschieden dahin gerechnet werden. Servet ist nicht wegen seiner Blutkreislauf-Entdeckung zum Feuertode verurtheilt worden; viele andre bedeutende Aerzte haben sich zeitlebens entschiedner kirchlicher Gunst zu erfreuen gehabt. Wie rasch und allgemein die medicinischen und iatrochemischen Reformen eines Paracelsus und seiner Schule gerade in lutherisch-orthodoxen Kreißen Anklang und Annahme fanden, wird der folgende Abschnitt uns lehren. Und daß die einerseits den Kopernikanismus weiterbildende andrerseits auf Harvey's physiologische Lehren sich stützende Weltansicht des Cartesius in reformirt-orthodoxen Kreißen Hollands und andrer Länder zwar manche Anfeindungen, aber ziemlich frühzeitig auch Inschutznahme und warme Befürwortung gefunden hat, wird im folg. Buche des Näheren zu zeigen sein.

---

3. Directe Förderung der Naturwissenschaften durch kirchlich-theologische Einflüsse. Naturforscher im Mönchsgewand und im Priesterrock.

Es gibt auch nicht Ein Arbeitsfeld der naturwissenschaftlichen Forschung unsres Zeitraums, zu dessen Bestellung die kirchlich-theologischen Kreiße nicht etwelche Beiträge geliefert hätten. Hie und da ist Hervorragendes durch Angehörige des geistlichen Standes geleistet worden. Daß die Betreibung der betr. Forschungen, anders als im Mittelalter, nicht mehr vorwiegend Sache des Clerus war, sondern mehr und mehr in die Hände berufsmäßiger Gelehrten und Spezialforscher übergieng, charakterisirt eben die neue Zeit.

Daß die großen geographischen Entdecker-Erfolge zu Anfang des Zeitraums ausschließlich durch nautische Virtuosen und militärische Capacitäten errungen wurden, lag in der Natur der Sache.

An die entschieden kirchliche Gesinnung der Mehrzahl dieser **Helden** mag aber hier nochmals erinnert werden. Columbus **liebte es**, trotz der vom Bischof von Ceuta und von den Theologen **Salamancas** erfahrenen fanatischen Angriffe, sein Unternehmen **in directe** Beziehung zur Sache Christi zu setzen, es als durch die **messianischen** Verheißungen der h. Schrift geweissagt darzustellen, den **neu entdeckten** Inseln vor allem die Namen des Erlösers, des **heiligen** Geistes, der Trinität oder christlicher Heiligen beizulegen **und sich** als einen neuen Christophorus zu betrachten, der das Evangelium über den Ocean tragen müsse. Sebastian Cabot bezeichnete die Landungsstätte, wo er 1497 die nordamerikanische Küste entdeckte, durch Aufrichtung eines Kreuzes mit einer britischen und einer venetianischen Flagge zu beiden Seiten. Den Entdeckern Brasiliens hieß diese vermeinte Insel zunächst „Insel des h. Kreuzes." Denselben Namen: de Santa Cruz haben noch verschiedne andre Küsten, Inseln oder Inselgruppen Amerika's und Oceaniens beigelegt bekommen, während andre nach der „Trinidad" oder dem „Espiritu Santo" benannt wurden.[23]) — Ein intensiverer religiöser Werth ist diesen und ähnlichen Thatsachen allerdings nicht beizumessen; auch darf über ihnen nicht vergessen werden, welche den Namen Christi schändende Greuel und Grausamkeiten den religiös geweihten und sittlich meist noch fleckenlosen Großthaten der ersten Entdecker bald auf dem Fuße nachfolgten. Doch sieht man gleichzeitig mit dem Strome goldgieriger Abenteurer und herzloser Tyrannen überall auch Welt- und Ordensgeistliche in reichlicher Zahl als Heidenboten oder kirchliche Organisatoren sich in die neuerschlossenen Länder ergießen. Und diese Träger christlicher Missionsthätigkeit waren zum nicht geringen Theile auch Träger christlicher Wissenschaft, welche das neu entdeckte Terrain für verschiedne Zweige älterer wie neuerer Forschung auszubeuten begannen.

Schon des Columbus und Cortez Entdeckerfahrten führten der neuen Welt einzelne wissenschaftlich forschende und beobachtende Vertreter des geistlichen Standes zu. Hieher gehört, wenn man will, selbst

Las Casas, dessen geschichtliche und ethnologische Arbeiten über Westindien späteren Historikern wie Herrera wichtiges Material lieferten. Jedenfalls gehört hieher jener Hieronymite Fr. Roman, der schon in den nächsten Jahren nach der Entdeckung der Antillen mit seiner Abhandlung über die religiösen Sagen der dasigen Eingeborenen einen ersten Grund zur ethnologischen und antiquarischen Erforschung der neuen Welt legte. Ferner der spanische Dominikaner Blas de Juana in dem von Cortez neu entdeckten Mexiko, der einst in glühendem wissenschaftlichem Eifer, um das Innere eines Vulkans zu beobachten, sich an Stricken tief in den Krater des Carro de Massaya hinabsenken ließ, — und noch andre Angehörige verschiedner Orden, auf Grund von deren Vorarbeiten die ältesten naturwissenschaftlichen Beschreiber und Geschichtschreiber Amerika's ihre Zusammenstellungen machten. Zu diesen gehören die weiter unten (K. 5) noch specieller zu erwähnende Petrus Martyr d'Anghiera, ferner Oviedo, Gomara, sowie am Schlusse des 16. Jahrhunderts Antonio Herrera und der Jesuit José d'Acosta († 1600). Der Letztgenannte, Missionar in Peru von 1571—1588, lieferte in seiner „Natürlichen und moralischen Geschichte Indiens" ausgezeichnete Beiträge sowohl zur Naturbeschreibung wie zur Völkerkunde und Culturgeschichte der neuen Welt, um derer willen er mit Recht als einer der treuesten Naturbeobachter und trefflichsten Natur- und Sittenschilderer aller Zeiten gefeiert worden ist. Wie denn überhaupt die wissenschaftliche Entdeckungsgeschichte der neuen Welt, beides die natur- wie die sprach- und religionswissenschaftliche, nur ganz mittelbarerweise dem Verdienste der Conquistadoren selbst, weit unmittelbarer vielmehr dem der in ihrem Gefolge hinziehenden Missionare, sowie theilweise, was wenigstens naturwissenschaftliches Beobachten und Sammeln betrifft, dem der ihre Expeditionen begleitenden Aerzte zuzuschreiben ist.[24])

Der eben genannte Acosta eröffnet die Reihe jener glänzenden Namen aus der Gesellschaft Jesu, die bis herab auf die Gegenwart die mathematisch-physikalische, die geographisch-ethnographische und

die linguistische Forschung zu bereichern gedient haben. Von den dem vorliegenden Zeitraume angehörigen Vertretern dieser theilweise immer noch blühenden Zweige der jesuitischen Gelehrtengeschichte sind Mehrere derjenigen bereits genannt worden, welche ihren Studien in der europäischen Heimath oblagen; so die Astronomen Clavius und Scheiner, der Optiker Grimaldi und jener staunenswerth vielseitige Polyhistor Kircher (s. K. 1). Hier sind noch die während des 17. Jahrhunderts als geographische und mathematisch-physikalische Forscher berühmt gewordenen Missionare des Ordens hervorzuheben. So Paez und Alvarez, die Erforscher Abessiniens und der Quellgegenden des blauen Nils um 1618; Ricci († 1610) und Schall († 1666), die berühmten Chinesen-Missionare, auf Grund von deren Arbeiten jener erste Atlas des chinesischen Reiches zusammengestellt wurde, den Pater Martin Martini 1651 nach Europa brachte; verschiedne weitere geographische Erforscher und kartographische Darsteller des Reiches der Mitte unter Kaiser Kanghi, sammt jenen Verfassern der ältesten, genauere Aufschlüsse bietenden Reisewerke über Cochinchina: P. Borri (1631) und P. Alexander de Rhodes (1666). Auf meteorologische Studien, Beobachtungen über Inclination der Magnetnadel u. dgl., welche nach Ostindien reisende Missionare seines Ordens für ihn anstellen mußten, stützte sich Kircher bei mehreren seiner physikalischen Arbeiten. Andre Ordensgenossen, die in China wirkten, lieferten demselben Material für seine grammatisch-lexikalische Bearbeitung der chinesischen Sprache (1667), die neben Christian Mentzels Grammatik (1685) den ältesten linguistischen Versuch auf sinologischem Gebiete bildet. Als Erforscher andrer ost- und südasiatischer Sprachen waren gleichfalls Jesuiten vorangegangen; so Juan Rodriguez (1633), der einen ersten, noch unvollkommnen und confusen Versuch zur grammatischen Bearbeitung des Idioms der Japanesen machte, sowie Nobili († 1656) und Heinr. Roth (1664), deren Sanskritstudien freilich zunächst nur dem praktischen Zwecke des Disputirens mit Brahminen diente und für die wissen-

schaftliche Erforschung der so wichtigen heiligen Sprache Indiens noch nichts leistete. Die von den Jesuiten als Bahnbrechern auf linguistischem Gebiete erworbenen Verdienste sind jedenfalls bedeutender Art. Nahe an 100 verschiedne Idiome sollen nach und nach von den Sprachgelehrten des Ordens, deren Gesammtzahl bis um unsre Zeit auf über drei Hunderte angegeben wird, grammatisch dargestellt worden sein. Ein tüchtiger Grund zu diesen zwar sehr ungleich werthvollen, aber in ihrer Gesammtheit doch anzuerkennenden Leistungen wurde jedenfalls schon innerhalb des vorliegenden Zeitraums gelegt, der überhaupt auch sonst verdienstvolle Unternehmungen der römischen Kirche zur Erforschung der Sprachen des Erdballs und zu ihrer Verwerthung für missionarische Zwecke (die vier orientalischen Collegia Gregors XIII in Rom, 1572—1585, sowie Urbans VIII Collegium de propaganda Fide mit seiner großartigen Druckerei, 1627) ins Leben treten sah.[25])

Der Protestantismus thut es innerhalb unsrer Periode noch auf keinem dieser Gebiete des wissenschaftlichen Forschens und Lehre seinen römischen Rivalen gleich, aus dem einfachen Grunde, weil seine kirchliche Missionsthätigkeit noch so gut wie ganz unentwickelt bleibt. Noch zu sehr mit der Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten beschäftigt, theilweise auch noch zu sehr äußerlich bedrückte und eingeengte Kreuzkirche, vermag die evangelische Christenheit für die Ausbreitung ihres Glaubens in den fernen Heidenländern einstweilen noch wenig oder nichts zu thun. Sie kommt über bloße Postulate der Missionsarbeit kaum hinaus, und so entgehen ihr noch so manche der nur im Verkehre mit heidnischen Völkern in entfernteren Ländern und Zonen zu gewinnenden Impulse zu regerem Vorwärtsbringen auf wissenschaftlichem Gebiete. Da wo sie, wie gegen das Ende unsres Zeitraums im Indianergebiete des östlichen Nordamerika, eine Missionsthätigkeit zu entfalten beginnt, zeigen sich auch sofort die Keime linguistischer und ethnologischer Studien von ähnlicher Bedeutung wie jene von den Jesuitenmissionaren auf ihren ostasiatischen Arbeitsfeldern gepflegten. In George Eliot's, des

„Indianer-Vaters" Bemühungen um die Herstellung einer Uebersetzung der hl. Schrift in die Sprache der Indianer Neu-Englands (1646—1690) begegnen wir den Anfängen jener mühseligen Arbeiten zur Erforschung der literaturlosen Sprachen roherer Volksstämme, welche, im nächsten Jahrhundert durch Egede, Ziegenbalg, Fabricius u. AA. fortgesetzt, seit dem Entstehen der englischen und amerikanischen Bibelgesellschaften die großartigsten Resultate geliefert, die Zahl der im Gebrauche der Missionskirchen aller Erdtheile befindlichen Bibelübersetzungen bereits auf nahezu 200 gebracht und ebendamit auch die linguistische Wissenschaft aufs Mächtigste gefördert haben.

Innerhalb ihres heimischen Lehr- und Lebensgebietes thut es die evangelische Theologie der römischen, was thätig fördernde Antheilnahme am natur- und sprachwissenschaftlichen Forschen und Streben betrifft, bereits im vorliegenden Zeitraume im Wesentlichen gleich. Zwar den großen Himmelsforscher Kopernikus werden wir Evangelische wohl der Kirche Roms und wir Deutsche (trotz seiner unzweifelhaft deutschen Herkunft, aus Köppernik bei Frankenstein im schles. Eulengebirge) wohl dem damaligen Reiche Polen lassen müssen. Aber Tycho und Kepler waren unzweifelhaft rechtgläubige Söhne der lutherischen Kirche und der Letztere auch frommer lutherischer Theologe, nemlich nicht bloß Zögling des berühmten Tübinger Stifts, sondern dem Glauben seiner Confession mit Aufrichtigkeit ergebner und denselben auch gelegentlich, wennschon im Geiste irenischer Milde, gegen abweichende Lehren wie das calvinische Prädestinationsdogma vertheidigender theologischer Schriftsteller. Noch einige andre astronomische Forscher von nicht unbedeutenden Verdiensten waren evangelische Geistliche, so Keplers Lehrer Mästlin († 1631), der, bevor er Professor der Mathematik zu Heidelberg und dann zu Tübingen wurde, mehrere Jahre hindurch ein Pfarramt bekleidete; so der Sonnenflecken-Entdecker (oder -Mitentdecker) David Fabricius, reformirter Pfarrer zu Esens in Ostfriesland († 1617), einer der verdientesten, beobachtenden Astronomen seiner Zeit; so Samuel Dörfel, luth. Prediger zu Plauen im Voigtlande († 1688), be-

rühmt als Kometenforscher, namentlich als Entdecker der parabolischen Gestalt der Kometenbahnen kurz vor Newtons Nachentdeckung dieses wichtigen Gesetzes. — Eine Reihe evangelischer Gelehrter vereinigte medicinische Praxis und gelehrte Forschung mit theologischer. So in der reformirten Kirche der seiner Vaterstadt St. Gallen gleicherweise als Stadtarzt wie als Reformationsprediger dienende, außerdem auch als geographischer Forscher und Schriftsteller thätige Joachim Vadian († 1574), sowie die als Vorkämpfer des Calvinismus auf lutherischem Kirchengebiete Deutschlands berühmt oder bezw. verrufen gewordnen Caspar Peucer, Melanchthons Schwiegersohn und Augusts I. von Sachsen Leibarzt († 1602) und Joh. Crato v. Krafftheim, Leibmedicus der Kaiser Ferdinand I., Max II. und Rudolf II. († 1585). So der kursächsische Leibarzt und Wittenberger Medicin-Professor Daniel Sennert († 1637), den man wegen seiner Verdienste um die Systematik und Methodologie der (in wesentlich paracelsischem Geiste von ihm aufgefassten) Heilkunde als den „deutschen Aesculap" bezeichnete, der aber mit seiner theilweise freisinnigen und als heterodox, ja materialistisch verschrieenen physiologisch-medicinischen Lehrthätigkeit die Abfassung erbaulicher Schriften (Meditationes sacrae) verband, die vom Geiste lutherisch-mystischer Frömmigkeit durchweht sind. So um dieselbe Zeit der zuerst als medicinischer, dann als theologischer Professor in Kopenhagen wirkende Caspar Bartholinus († 1629), Verfasser eines längere Zeit als Textbuch für Vorlesungen vielfach benutzten anatomischen Lehrbuchs, dabei auch angesehner Astronom, als solcher freilich noch Antikopernikaner und Anhänger Tycho's.[26])

Es verdient hier hervorgehoben zu werden, daß auch mehrere in schriftstellerischer Hinsicht nur als Theologen bedeutend gewordne Vertreter des Lutherthums in Deutschland neben ihren theologischen zugleich irgendwelche naturwissenschaftliche, namentlich theils astronomische (oder astrologische) theils medicinische Studien mit Vorliebe betrieben und es zur Ansammlung von nicht unbeträchtlichen Kenntnissen, theilweise auch zu praktischer Fertigkeit auf diesen Gebieten

brachten. Wie schon Melanchthon im Zusammenhange mit seinen auf aristotelischer Grundlage betriebnen physikalischen, namentlich astronomischen Studien und Vorlesungen, als deren Hauptfrucht 1549 seine „Anfangsgründe der Naturlehre" (Initia doctrinae physicae) ans Licht traten, die Kunst des Nativitätstellens nicht bloß vertheidigte sondern auch praktisch ausübte, so sehen wir einen nicht geringen Theil seiner Mithelfer am Reformationswerke und Schüler eben dieser Wissenschaft und Kunst mit Eifer und zum Theil nicht ohne sich einen gewissen Ruf als gelehrte Vertreter derselben zu erwerben, sich widmen. Andreas Osiander († 1552), der Herausgeber des unsterblichen Werks des Kopernikus, führte einen geachteten Namen als Mathematiker und verkehrte mit Astronomen und Physikern wie Rhäticus, Schoner, Hieronymus Cardanus &c. auf freundschaftlichem Fuße. Caspar Cruciger in Wittenberg († 1548), der gelehrte Orientalist und Gehilfe an Luthers Bibelübersetzungswerke, war einer der vielseitigsten naturwissenschaftlichen Forscher seiner Zeit. Er gehört zu denjenigen Vertretern der Pflanzenkunde, die am frühesten mit Versuchen zur Anlage botanischer Gärten hervortraten, war auch Kenner des medicinischen Gebiets und Arzneibereiter, dazu tüchtiger Mathematiker, und auf dem Felde der Himmelskunde zwar einerseits gleich allen den Angehörigen dieser Schule Vertreter astrologischen Aberglaubens, andrerseits aber auch einer der frühesten Anhänger des kopernikanischen Systems, und zwar wie es scheint ein entschiednerer, als Osiander. Johann Mathesius in Joachimsthal († 1565), Luthers wackrer Biograph, war einer der besten Bergbaukundigen seiner Zeit, der sein Wissen und seine Erfahrungen auf diesem Gebiete zur Abfassung naiv erbaulicher Predigtwerke wie „Sarepta" (= Zarpath, Schmelzhütte) und die „Bergpostille" verwerthete. Von den eigentlichen Schülern Melanchthons hielt der Wittenberger Superintendent und Professor Paul Eber († 1569) Vorlesungen über Anatomie und Physik, über Dioscorides und Plinius, huldigte freilich daneben auch den astrologischen Wahnvorstellungen und dem Kometen-Aberglauben seiner Zeit. Der

Schulrector Michael Neander in Ilfeld († 1575), tüchtiger Humanist und Pädagoge, war zugleich bewandert in Botanik und Medicin. Martin Chemnitz († 1586), der berühmte Kritiker des Tridentinischen Concils und Miturheber der Concordienformel, war so lange er in Königsberg wirkte, eifriger Astrolog und Astronom, der mehrere Jahre hindurch für den Herzog Albrecht den Kalender zu machen hatte. Sein Mitarbeiter am Concordienwerke, der Mecklenburger Reformator David Chyträus († 1600), gehörte zu den universellsten Talenten und frühreifsten Wunderkindern aller Zeiten; in dem reichen Diadem seiner vielseitigen gelehrten Leistungen glänzen auch naturwissenschafliche Kenntnisse, die freilich neben dem auf philologischem und historischem Gebiete von ihm Geleisteten in den Schatten treten. Auch der aus einem Jünger bald zu einem zelotischen Gegner Melanchthonischer Theologie gewordne Matthias Flacius Illyricus († 1575) hatte naturwissenschaftliche Studien und naturphilosophische Speculationen in das reiche Programm seiner gelehrten Thätigkeit mit aufgenommen. Er war Adept in der Medicin, verkehrte freundschaftlich mit Medicin-Professoren wie Leonhard Fuchs in Tübingen und Dr. Ellinger in Jena, und berief sich, als er seine ultralutherische Lehre von der Erbsünde als der Substanz des Menschen zu rechtfertigen hatte, u. a. auch auf die physiologischen und pathologischen Lehren des Letzteren.[27]) — Noch aus dem 17. Jahrhundert sind zu erwähnen: der Kirchenliedsdichter Christoph Knoll († 1621) als Kalendermacher und Horoskopist; der große Dogmatiker Joh. Gerhard in Jena († 1637) als medicinkundiger, ja auf regelrechte Weise durch das Studium der gesammten Medicin hindurchgegangener theologischer Gelehrter von vielseitigstem und umfassendstem Wissen; der tiefsinnige Mystiker und Erbauungsschriftsteller Joh. Arndt († 1621) als Liebhaber medicinischer und chemischer Studien nach paracelsischer Methode; die Erbauungsschriftsteller Lütkemann, Heinr. Müller, Dannhauer, Chr. Scriver, als gleichfalls durch physikalische und medicinische Studien hindurchgegangene und dieselben in ihrer pastoralen und as-

cetischen Wirksamkeit eifrig verwerthende Gelehrte; sowie endlich der edle Württembergische Kirchenvater des 17. Jahrhunderts, das Urbild einer langen Reihe „süddeutscher Originalien", Joh. Valentin Andreä († 1654), der seine mystisch-naturwissenschaftlichen, insbesondre alchemistischen Kenntnisse zur Abfassung satirischer Schriften behufs läuternder und veredelnder Einwirkung auf die Liebhaber derartiger Studien verwerthete. — Daß nicht Wenige dieser lutherisch-theologischen Naturfreunde, soweit sie insbesondre dem medicinischen und chemisch-physikalischen Gebiete sich zuwandten, mit Vorliebe der Weltansicht des Paracelsus huldigten und sich durch solche medicinische Jünger desselben wie Ellinger, Zwinger, Sennert, Döring ꝛc. zu ihren Studien anleiten ließen, ist von charakteristischer Bedeutsamkeit. Der „Luther der Medicin", in dessen Nachlasse sich bei seinem Tode (1541) kaum andre Bücher als nur die Bibel, das N. Test., eine Concordanz und ein Evangeliencommentar vorfanden, hat vermöge des Tiefsinns seiner Anschauungen und seiner entschieden antischolastischen Haltung auf praktischem Gebiete vorzugsweise im lutherischen Kirchengebiete Anklang gefunden, während reformirt gerichtete Geister, wie sein Basler College Erastus († 1583) ihn von Anfang an mehr oder minder heftig bekämpft und vor seiner Theosophie gewarnt haben.

---

4. Arbeiten zur biblischen Natur- und Erdkunde. Bochart u. A.

Die im Bisherigen betrachteten Repräsentanten eines praktischen Eingreifens protestantischer Theologen in's Gebiet naturwissenschaftlicher Studien gehörten, besonders soweit sie eigentliche Theologen waren, überwiegend dem lutherischen Bekenntnisse an. Reformirt-theologische Kreise sahen wir zu jener eigenthümlichen Combination mystisch- oder auch scholastisch-orthodoxer Speculation mit natur-

wissenschaftlichen Studien ein minder beträchtliches Contingent stellen, als die der deutschen lutherischen Theologie. Die Grundrichtung des reformirten Geistes ist eine mehr historisch-kritische und dialectische; deßhalb hat sein Cooperiren mit den naturwissenschaftlichen Bestrebungen des Zeitraumes, wo es stattfand, überwiegend, wenn auch nicht ausnahmslos, sich auf andren Gebieten gehalten und in theilweise andren Formen bewegt. Dieß tritt insbesondre auf dem Gebiete der biblischen Real-Alterthumskunde hervor, einem der fruchtbarsten Literaturzweige unsres Zeitraums, zumal der zweiten Hälfte desselben, und einem gerade durch reformirte Gelehrte Frankreichs, der Niederlande und Englands mit vorzugsweise bedeutendem Geschick und Erfolge angebauten Arbeitsfelde.

In dieses Gebiet des Realiensammelns zur Förderung des Verständnisses der h. Schrift nach seiner historischen und theologischen Seite mündet jetzt jene in mehrere Canäle getheilte, breite und trübe Stromfluth naturtheologischer Schriftstellerei mehr und mehr ein, die wir schon ziemlich früh im kirchlichen Alterthum entstehen sahen und die wir während ihres mittelaltrigen Verlaufs als „Clavis-, Moralitäten- und Physiologus-Literatur" zu bezeichnen hatten (s. B. II, A. 2; B. III, A. 3). Sie dauert in einigen ihrer Zweige während der reformatorischen Periode fast noch ganz unverändert fort, namentlich innerhalb der römischen sowie theilweise in der lutherischen Kirche, nimmt aber besonders durch die Einwirkung einiger tüchtiger reformirten Gottesgelehrten seit dem 17. Jahrhundert mehr und mehr eine wissenschaftlich geläuterte und vervollkommnete Gestalt an. Um den Schluß unsrer Periode bildet die biblische Archäologie in ihren auf die Naturkunde, die Länder- und Völkerkunde der h. Schrift bezüglichen Partieen bereits eine Disciplin von selbständiger wissenschaftlicher Bedeutung, welche nicht bloß dem theologischen Schriftverständnisse sondern auch der Naturforschung mannigfache nützliche Anregung und Förderung gewährt.

Zu den mehr noch ein mittelaltriges Gewand tragenden Anfängen der neuen Wissenschaft sieht man überwiegend noch römische und

lutherische Theologen Beiträge liefern. Es gehören dahin von Werken römisch-theologischen Ursprungs des heftigen antilutherischen Polemikers Jodocus Clichtoveus († 1543) Tractat über die myst. Bedeutung der Zahlen (De mystica numerorum significatione); des Seeländischen Arztes und Canonikus Levin Lemnius († 1568) Explicatio parabolarum ex herbis et arboribus desumptarum (1565), des Dominikaners Joh. Gorus oder Joh a S. Geminiano Summa de exemplis et rerum similitudinibus für Prediger (1575), des Jesuiten Joh. Ferdinandus Thesaurus alphabeticus divinarum Scripturarum (1594), des Cisterziensers Antonius de Azitore Theologia symbolica s. hieroglyphica (1597), des Benedictinerabtes Hieron. Lorete (Lauretus) Silva allegoriarum S. Scripturae (1595), ein besonders umfangreiches, aber wegen seiner Brauchbarkeit sehr geschätztes und bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts nicht weniger als 9mal neu aufgelegtes Werk; des Jesuiten Maximil. Sandäus Theologia symbolica (1629), des Lucas de Montoya Sentidos methaphoricos de la S. S. (1650), des Cölestinus de Monte Marsano Clavis davidica s. arcana Scripturae Sacrae (1680). Wenn diese und ähnliche Werke noch wesentlich die Kategorie der biblisch-hermeneutischen oder Clavis-Literatur repräsentiren, so keimt dagegen in einigen andren Arbeiten katholischer Gelehrter wirklich etwas Derartiges wie eine biblische Alterthumswissenschaft, wenn auch zunächst noch in sehr unvollkommner, kritiklos compilirender Form. Der gelehrte und fleißige, wenn auch sehr unkritische Arias Montanus zu Sevilla (s. oben K. 2, 2) fügte seiner Antwerpener Polyglotte in ihrem Schlußtheile (Bd. VIII, 1572) eine Reihe von Abhandlungen archäologischen Inhalts hinzu, darunter vier biblisch-geographische und -topographische unter den Titeln Phaleg (vgl. oben 2, 2), Chanaan und Chaleb (d. h. von der Theilung des h. Landes unter die 12 Stämme) und Nehemias (d. h. von Lage und Beschaffenheit des alten (Jerusalem, zwei cultusarchäologische unter den Titeln Exemplar (d. i. Muster der Stiftshütte) und Aaron, u. s. f.,

welche später auch als besonderes Werk: „Jüdische Alterthümer", (9 Bücher, Leiden 1593) herausgegeben wurden. Speciell über biblische Geographie und Topographie schrieben um dieselbe Zeit auch der Cölner Priester Adrichomius († 1585), aus dessen Nachlasse 1590 ein Theatrum terrae sanctae mit einer Beschreibung Jerusalems zur Zeit Christi und mit Landkarten veröffentlicht wurde, sowie der Antwerpener geographische Forscher Abraham Ortelius († 1598), der „Ptolemäus seiner Zeit", Verfasser eines mehrmals aufgelegten Geographia sacra (1598. 1603 ꝛc.). Die Lehre von den Thieren der h. Schrift behandelte zum ersten Male in gründlicherer Weise als die elenden Bestiarien des MAs. der Spanier Joh. Bustamente de la Camara in Alcala, dessen zwei Quartbände De animantibus S. Scripturae (Compluti 1595, Lugdun. 1620. 1658) von Bochart dankbar benutzt worden sind.[28])

Aus dem lutherischen Kirchengebiete gehören hierher — wenn wir von solchen mehr in's Bereich der biblischen Hermeneutik einschlagenden Arbeiten, wie die auf die Sinnbilder und Allegorieen der h. Schrift bezüglichen Partieen der Clavis Scr. Sacrae des Flacius oder der Philologia sacra des Salomo Glassius (1653) absehen — mehrere Versuche auf dem Felde der biblischen Naturgeschichte, speciell der Botanik und Zoologie. Der Schweinfurther Pfarrer Herm. Heinr. Frey edirte 1595 ein *Θηροβιβλιον* oder „Biblisches Thierbuch, darinnen alle vierfüßige, zahme, wilde, gifftige und kriechende Thier, Vogel und Fisch, deren in der Bibel Meldung geschieht, sampt iren Eigenschaften und anhangenden nützlichen Historien beschrieben sind" (Leipzig, J. Beyer in 4⁰). Ihm folgte der Wittenberger Prof. der Theol. Wolfgang Franz mit einer sehr beliebt gewordnen und oft neuaufgelegten „heiligen Thiergeschichte" für Theologie-Studierende und Geistlicher (Historia animalium sacra, in qua plerorumque animalium praecipuae proprietates in gratiam studiosorum theologiae et ministrorum verbi ad usum *εἰκονολογικὸν* breviter accomodantur. Viteb. 1612 6. Ausg. 1659), sowie der als mystisch theologischer Schriftsteller nicht unbe-

deutende Regensburger Superintendent Joh. Heinr. **Ursinus** mit einer illustrirten biblischen Pflanzenkunde in zweien Abtheilungen oder Auflagen (1. Arboretum biblicum, Norimb. 1663; 2. Continuatio historiae plantarum biblicae, bestehend aus den dreien Theilen: 1. De sacra phytologia; 2. herbarius sacer; 3. hortus aromaticus cum sylva theologiae symbolicae). Wie schon die Titel zeigen, erheben sich diese Arbeiten zwar in etwas über das Niveau der alten Physiologus und Herbarien; doch fehlt viel daran, daß sie dem, was ein Bochart, sowie in der Folgezeit ein Scheuchzer, Celsius ꝛc. auf eben diesen Gebieten geleistet, auch nur annähernd gleich kämen.[29])

Die Verdienste Sam. **Bochart's**, des ausgezeichneten hugenottischen Theologen zu Caen (geb. 1599 † 1667) um die kritisch-wissenschaftliche Gestaltung der die Naturgrundlage der Geschichte des Gottesvolks und der göttlichen Offenbarung betreffenden Zweige der biblischen Alterthumskunde können kaum hoch genug angeschlagen werden. Sie erscheinen um so bedeutender, da sie sich über das geographisch-ethnographische Bereich gleicherweise wie über das naturgeschichtliche erstrecken — über das erstere allerdings mit minder glänzendem Erfolge — und da er, den Einen Arias Montanus etwa ausgenommen, der in wahrhaft wissenschaftlichem Geiste gehaltenen Vorarbeiten fast gänzlich entbehrte. Was einzelne Theologen seiner Kirche vor ihm für die biblische Naturgeschichte zu leisten versucht hatten, war ganz unerheblicher Art; so Pierre Viret's „Metamorphose chrestienne“ (Genf 1561), ein dem Physiologus und dem tropologischen Tractate Damiani's frei nachgebildeter Versuch, des Menschen ethisches Verhalten, beides nach Schatten- wie Lichtseite, im Spiegelbilde der Thierwelt zu betrachten und ethisch würdigen zu lehren; des Joh. de Mey Sacra Physiologia, s. Expositio locorum Scr. Sacrae, in quibus agitur de rebus naturalibus (Middelburg 1661) ꝛc. — Bocharts zu London 1663 erschienenes großes Hauptwerk in 2 Foliobänden: Hierozoicon s. de animalibus Scr. Sacrae (auch Frankf. 1675, u. ö.) übertrifft an gelehrter Akribie

und kritischer Unbefangenheit in Behandlung der biblischen Thiergeschichte alle früheren Versuche bei weitem. Mit fast erschöpfender Vollständigkeit stellen die darin gebotenen Abhandlungen über die Thiere des biblischen Länder-, Sprach- und Geschichtsbereiches Alles, was nur griechische, lateinische oder arabische Schriftsteller über Namen, Gestalt und Lebensweise der betr. Geschöpfe, sowohl der wirklichen, als der fabelhaften oder allegorischen überliefert, zuasmmen. In anatomisch-physiologischer und systematischer Hinsicht ist das Werk ein Kind seiner Zeit. Aber als historische und philologisch-kritische Leistung beansprucht es vermöge seiner ungemein fleißigen und gewissenhaften Verarbeitung eines fast unübersehbar reichhaltigen Materials einen bleibenden Werth, der z. B. dann, wenn man es mit dem nur um Weniges jüngeren biblischen Thierbuche des Jesuiten Ath. Kircher (Arca Noë 1675), einer mit Holzschnitten illustrirte Beschreibung der von Noah in die Arche geretteten Thiere, vergleicht, ins glänzendste Licht gestellt wird. Die 17 Jahre früher veröffentlichte „Heilige Geographie“ Bocharts (Geographia sacra, 2 Thle., Caen 1646, auch 1651; Frankf. 1681 rc.) ist zwar ebenfalls eine reiche Fundgrube gelehrten Wissens, jedoch von geringerer Bedeutung. In den Benennungen ihrer beiden Hauptabtheilungen, des mit Bezug auf 1. Mos. 10, 25 ff. „Phaleg“ betitelten ethnographischen, und des „Canaan“ betitelten geographischen Theils, schloß sich der Verf. an den Vorgang des Arias Montanus an. Wegen übertriebener Bevorzugung der Sprache und Cultur der Phönicier, auf die er fast alles Biblische zurückzuführen suchte, sowie wegen andrer willkürlicher Hypothesen und unhaltbaren Annahmen ist dieses Werk rasch durch andre, gediegnere Leistungen auf dem biblisch-ethnographischen und -geographischen Felde wenn nicht ganz verdunkelt, doch in etwas zurückgestellt worden. So durch Bocharts jüngeren Zeitgenossen Fr. Spanheim in Leiden (Introductio ad geographiam sacram, patriarchalem, israeliticam et christianam Lugd. Bat. 1679; Francof. 1698), sowie durch Adr. Relands, Edw. Wells und Andrer Arbeiten zu Anfang des folgenden Jahrhunderts.[30])

Den Bochartschen Arbeiten traten rasch gründliche Studien über fast alle übrigen Hauptzweige der biblischen Real-Alterthumskunde zur Seite, so daß diese Wissenschaft bereits um das Ende unsres Zeitraums in ihren wichtigeren Bestandtheilen fertig aufgebaut, wenn auch noch nicht allseitig ausgebaut und im Detail durchgearbeitet dasteht. Doch ist, was Spencer, Witsius, Outram, Vitringa, Lund rc. über die Cultus- oder Sacral-Alterthümer, Selden, Braun, Bynäus, Leydecker u. A. über Staats- und Privatalterthümer forschten und schrieben, natürlich nur von mittelbarem Belange für unsren Gegenstand. Nur um ihres inneren Zusammenhanges mit den bahnbrechenden Leistungen des berühmten Geographen und Zoologen willen mußte auch dieser sonst uns ferner liegenden Erscheinungen hier gedacht werden.

---

5. Kirchliche und enthusiastische Naturmystik. Von Columbus, Paracelsus und Luther bis auf Böhme und Comenius.

Die schon auf den frühesten Entwicklungsstufen des christlichen Geistes von uns wahrgenommene Richtung auf religiösen Naturgenuß und mystisch tiefe Würdigung der Creaturenwelt nach ihrer ästhetischen Seite, stirbt bei dem Uebergange von aristotelisch-platonischer Naturspeculation zu empirischer Naturforschung, der sich in unsrem Zeitraume vollzieht, nicht etwa aus. Vielmehr entfaltet sich diese sinnige Naturmystik jetzt erst zu rechter Kraft und zu einer wachsenden Mannigfaltigkeit ihrer Formen. Die Betheiligung von Theologen, Naturforschern und Naturphilosophen der verschiedensten Standpunkte, angehörig theils der älteren Kirche theils den neuentstehenden Confessionen und Secten, ruft eine nicht geringe Verschiedenartigkeit von Ausdrucksweisen für das fromme Naturgefühl hervor. Es ist, als wetteiferten die verschiednen kirchlichen Gemein-

schaften auch darin, welche von ihnen der andächtigen Erkenntniß Gottes aus den Wundern seiner Schöpfung einen vorzugsweise innigen und ergreifenden, zugleich aber wissenschaftlich wahren Ausdruck zu geben vermöge.

1. Beginnen wir unser Zeugenverhör mit den Angehörigen der **römischen** Kirche, so begegnet uns schon hier ein bewundernswerth dichtbesetzter Chor von klangvollen Stimmen aller Art zum Lobe des Schöpfers und seiner Wunderwerke. Eigentliche Naturforscher und Entdecker wetteifern in andächtigen Naturschilderungen oder -Dichtungen mit gelehrten Humanisten, alchemistische Theosophen und Aerzte mit Künstlern und Dichtern, Weltgeistliche mit Einsiedlern und Mönchen aller nur möglicher älterer wie neuerer Orden, Bewohner der alten Welt mit Bewunderern der Herrlichkeiten der Tropenwelt Nord- und Südamerikas.

Es genügt, was die zuerst genannte Kategorie von begeisterten Naturmystikern betrifft, hier nochmals an Columbus zu erinnern, dessen glänzenden Leistungen auch auf dem Gebiete schwungvoller naturschildernder Prosa der Verfasser des Kosmos gerechte Anerkennung gespendet hat. Die neue Erde und den neuen Himmel, die Gott, als dessen Werkzeug der edle Held „Christophorus" sich jederzeit wußte, am Ziele kühner Seefahrten ihn hatte entdecken lassen, preist er mit kindlichem Entzücken im Geiste katholisch-kirchlicher Frömmigkeit. „Die Anmuth dieses neuen Landes", schreibt er in seinem Tagebuche, „steht hoch über der der Gefilde von Cordova. Alle Bäume glänzen von immergrünem Laube und sind ewig mit Früchten beladen. Auf dem Boden stehen die Kräuter hoch und blühend. Die Lüfte sind lau, wie im April in Castilien; es singt die Nachtigall süßer, als man es beschreiben kann. Bei Nacht singen wieder süß andre, kleinere Vögel; auch höre ich unsren Grashüpfer und die Frösche. Einst kam ich in eine tief eingeschlossene Hafenbucht und sah, was kein Auge gesehen: hohes Gebirge, von dem lieblich die Wasser herabströmten, — das Gebirge bedeckt mit Tannen und anderen, vielfach gestalteten und mit schönen Blüthen

geschmückten Bäumen. Den Fluß hinaufsteuernd, der in die **Bucht** mündete, war ich erstaunt über die kühlen Schatten, die **krystall**klaren Wasser, die Zahl der Singvögel. Es war mir, als **möchte** ich solch einen Ort nie verlassen, als könnten tausend Zungen **dieß** alles nicht wiedergeben, als weigere die verzauberte Hand sich, es niederzuschreiben."[31]) Noch an zahlreichen andren Stellen seines Schiffsjournals und seiner Briefe hat das Naturgefühl dieses „literarisch ganz ungebildeten Seemannes", geweckt und belebt durch die hohe Schönheit der ihn umgebenden Wunder eines neuen Kosmos, sich in ähnlichen einfachen und doch hinreißenden Schilderungen ausgesprochen, zum Zeichen davon, „welche Macht die Schönheit der Natur in ihrer individuellen Gestaltung auf ein empfängliches Gemüth auszuüben vermag."

Als Repräsentanten der Weltgeistlichen mögen beispielshalber genannt werden: des Columbus Freund Petrus Martyr d'Anghiera, der päpstliche Protonotar und Prior zu Granada († 1526), der es verstanden mit seinen auf die Schriften und sonstigen Mittheilungen des großen Admirals gestützten Beschreibungen der transoceanischen Welt (in seinen Decades de rebus oceanicis et novo orbe) den Papst Leo X. mit seinen Cardinälen für deren Herrlichkeit zu begeistern, sowie eins der hervorragendsten und geistig bedeutendsten Mitglieder dieses hochgestellten Kreises: Cardinal Pietro Bembo († 1547), dessen „Venetische Geschichten" mit ihren reizenden Naturschilderungen sich gleichfalls auf dem Gebiete der neuen Welt halten, während seine Jugendschrift, der Dialog „Aetna", das Pflanzenleben vom Fuße bis zum Gipfel des stolzen Vulkanriesen Siciliens auf malerische Weise schildert, — beide Schriften freilich weniger vom Geiste christlicher Frömmigkeit durchdrungen als nach altclassischen Mustern gebildet und dem Genius der Renaissance huldigend.

Der naturfreundlichen und durch sinnige Naturbetrachtung verdienten Humanisten, bei denen wir hiemit bereits angelangt sind, ließe sich — auch ohne daß wir etwa bis ins Mittelalter zurück-

griffen und etwa an Aeneas Sylvius (Pius II.) als geistesverwandten Vorläufer Bembo's erinnerten — noch außerdem eine ansehnliche Zahl zusammenstellen. Es mag genügen, als Einen für Alle den schon mehrere Male genannten edlen Spanier Luis Vives hier hervorzuheben. Sein offener Sinn wie für alles Große und Herrliche, so insbesondre auch für die Bedeutung des gesammten Reichs der Creaturen hat sich in einer Reihe köstlicher Weisheitssprüche und goldner Lebensregeln ausgedrückt. „Nicht mit dem trüben und tückischen Irrlichte heidnischer Weisheit", lehrt er, „sondern mit den sonnenhellen Strahlen, womit Christus die Finsterniß dieser Welt verscheucht hat, gilt es die Natur zu erforschen." [32]) Vom unnützen Grübeln über Verborgenes nach Art der Alchemisten und Astrologen mahnt er ab. „Nicht des Disputirens bedarf es hier, sondern schweigender Betrachtung der Natur!" Zum Nutzen an Leib und Seele müsse die Naturkunde gereichen, zum Anbau und Wachsthum der Frömmigkeit. Ein Freund und Bewunderer des Erasmus, aber mehr noch ein Geistesverwandter da Vinc's und beider Bacone, hat dieser geistvolle Schriftsteller mehr als fast alle Repräsentanten des Humanismus dazu beigetragen, eine etwaige Ausdehnung des Vorwurfs Luthers wider Erasmus: daß er „die Creaturen ansehe, wie die Kuh ein neu Thor" auf alle Angehörigen dieser Schule zu verwehren und als unberechtigt zu erweisen.

Der Belege für das reiche Naturgefühl und die naturschildernde Begabung der Dichter römischen Bekenntnisses, beider der humanistischen Lateinpoeten wie der Dichter in Nationalsprachen, ließe sich eine reiche Fülle hier beibringen. Neben dem, was bereits Humboldt in Betreff der Schönheiten in den Sonetten Bojardo's, den Stanzen der Vittoria Colonna, dem großen romantischen Epos Tasso's, den Lusiaden des Camoens &c. bemerkt hat, seien hier nur noch zwei große religiöse Dichter Spaniens in speciellere Erinnerung gebracht: der Dramatiker Calderon und der Lyriker Luis de Leon. Die hohe Bedeutung Calderons erscheint durch das von Humboldt beifällig angeführte Urtheil Tiecks, wo-

nach die blendend schönen Naturschilderungen desselben „fast immer mit einem künstlichen Glanze übergossen seien, der uns nicht die freie Luft der Natur, die Wahrheit des Gebirgs, die Schatten der Thäler fühlen lasse“ ꝛc. kaum hinreichend tief gewürdigt. Man wird vielmehr die geniale Geschicklichkeit und unerschöpfliche Productivität dieses Meisters der natursymbolischen Allegorie in der Auffindung immer neuer Weisen der Versinnbildlichung göttlicher Geheimnisse, trotz des specifisch römisch-katholischen Gewandes das sie trägt, als etwas in seiner Art Einziges und Bewundernswerthes anzuerkennen haben. Der hohe Werth seiner begeisterten Naturschilderungen wird, trotzdem daß sie hie und da zur Verherrlichung sogar römischer Inquisitionsacte oder solcher Kirchendogmen wie die Substanzverwandlung im Sacrament dienen müssen, zuzugestehen sein. Es wird die außerordentliche Lebendigkeit und hinreißende Kraft seiner Darstellungen als ein poetisches Seitenstück zu des gleichzeitigen Murillo Leistungen auf dem Gebiete der religiösen Malerei gewürdigt werden müssen. „Wenn in seinen Autos Tugenden und Laster, Geisteskräfte und Naturerscheinungen personificirt werden, so weiß er das Allegorische durch die theatralische Ausstattung, durch Selbstschilderung und Handlung anschaulich und lebendig zu machen und mit den typisch gezeichneten Charakteren in Einklang zu setzen. Im Blumenschmuck werden alle Dinge der Welt zu Bildern und Gleichnissen des Göttlichen, Geistigen, und verkündet das Licht des Himmels wie die Blüthe des Baumes oder der Gesang der Vögel das Geheimniß der ewigen Liebe.“ [38]) — Auch die ungemein weiche, sinnige und zarte religiöse Lyrik des Mystikers Luis de Leon († 1591) bedarf wohl einer auszeichnenderen Hervorhebung, als die ihr von Humboldt gewordene. Der Werth von Leon's Dichtungen verdient um so höher gestellt zu werden, je unmittelbarere und ungekünsteltere Ergüsse eines warm und wahr fühlenden Herzens dieselben offenbar sind, frei von irgendwelchem Prunken mit der nicht unbedeutenden Gelehrsamkeit auch auf geographisch-physikalischem und astronomischem Gebiete, die dem Verfasser zu Gebote stand. „Er

schuf dichterisch fast unbewußt. „Wie Vögel sängen, Blumen blüheten, Sterne leuchteten, so quelle aus unmittelbarer Begeisterung sein Lied hervor; der gütige Gott dictirt es, der Dichter ist nur das Werkzeug, das dem Ergusse der poetischen Kraft das Wort bietet. Kein Werk sei das Dichten, zu dem man sich rüste, eine Gabe vielmehr, die man staunend wie durch Inspiration empfange." [34]) Herrlich hat er die stillen Reize des Landlebens besungen, nicht in der läppisch tändelnden Weise damaliger Idyllendichter und Schäferpoeten, sondern im Geiste kindlicher Freude und gottinniger Andacht, mit den einfachsten Mitteln oft die bedeutendsten Wirkungen erzielend. So in den schönen Strophen seiner Ode auf „das Stillleben":

„Dicht an des Berges Gränze
Das Gärtchen liegt, deß meine Hände pflegen;
Wo freundlich schon im Lenze
Aus reichem Blüthensegen
Die sichre Frucht der Hoffnung winkt entgegen.

Und wie vom Wunsch gezogen,
Zu schaun, zu schmücken diese schöne Stelle,
Kommt zu ihr hingeflogen
Mit ihrer klaren Welle
Vom luftgen Scheitel eine muntre Quelle.

Doch gleich in holder Stille
Dann zwischen Bäumen ihren Schritt sie lenket,
Und Gras in üppger Fülle
Und bunte Blumen schenket
Dem Boden sie, den ihre Welle tränket.

Die Luft, das Gärtchen kühlend,
Läßt tausend Wohlgerüche zu mir steigen;
Sie reget, leise spielend,
Ein Säuseln in den Zweigen,
Vor dem, vergessen, Gold und Scepter schweigen.

So nicht minder da, wo er die Pracht des spanischen Sternenhimmels schildert:

Betrachtet ihr, wie weise
Gefügt der ewigen Gestirne Reihen,
Seht ihre schönen Kreise,
Die Schritte, jene freien
Und richtigem Verhältniß doch so treuen;

Der Mond wie er beweget
Sein Silberrad rc. — —
— — — — — —
— — — — — —

Wie sich, als Letzter, drehet
Saturn, der Vater jener goldnen Zeiten;
Der Sterne Chor dann stehet
Zahllos nach allen Seiten,
Sein Licht und seine Schätze zu verbreiten:

Wer ist, der dieß betrachtet
Und fühlt der Erde Tand sich nicht verleidet?
Und seufzet nicht und schmachtet,
Wirft von sich, was umkleidet
Die Seel', und diese Herrlichkeit ihr neidet?

Hier zeiget ohne Grenzen
Die ewge Schönheit sich; das Auge siehet
Das reinste Licht erglänzen,
Vor dem die Nacht stets fliehet;
Ein ewig jugendlicher Lenz hier blühet.

O Fluren sel'ger Wonnen!
O Matten, wahrhaft lieblich und entzückend!
Ihr wasserreichen Bronnen;
O Gründe, so erquickend!
Ruhthäler sich mit tausend Reizen schmückend!

Luis de Leon, der Augustinermönch und Theologie-Professor zu Salamanca, leitet uns hinüber zu den Repräsentanten mystischer Ascetik im engeren Sinne, den Vertretern des Mönchs- und Nonnenstandes. Der Reichthum der auf ihr Schwelgen in gottseliger Naturandacht bezüglichen Nachrichten bei ihren Biographen entspricht

der Fülle unmittelbarer Zeugnisse hiefür, welche ihre Schriften oder die von ihnen überlieferten mündlichen Zeugnisse darbieten. Von dem Reformator der spanischen Franziskaner, Petrus v. Alcantara († 1562), einem blutig strengen Asceten und Selbstgeißler, melden die Biographen, daß er ungeachtet der Stärke seiner Weltentsagung doch das wärmste und innigste Gefühl für Naturschönheiten gehegt habe. „Was er nur in freier Natur erblickte, hob und beflügelte seine Andacht". Der von seinem Klostergärtlein aus angeschaute Sternenhimmel versenkte ihn oft in stundenlange tiefsinnige Meditationen; bei Betrachtung der in lieblichen Blumen und Gewächsen abgespiegelten Macht und Herrlichkeit Gottes kam er nicht selten wie außer sich ob der Stärke seiner andächtigen Empfindungen. Von dem 1546 zu Madrid geborenen, seit 1563 als Einsiedler zu Santa-Fè bei Mexiko in Amerika lebenden Einsiedler Gregorio Lopez († 1596) berichtet Arnauld d'Andilly in seiner auf einer spanischen Originalschrift beruhenden Lebensskizze des „Heiligen Einsiedlers von Indien" (Le Saint Solitaire des Indes), staunenswerthe Proben einer weniger durch Studium erworbnen, als vielmehr durch eine Art von Intuition oder Sehergabe erlangten umfassenden Kenntniß aller nur möglicher Naturgebiete vom mineralogischen und botanischen bis hinauf zum anatomisch-medicinischen. Gefragt, ob das Nachsinnen über dieses verwirrende Vielerlei von Erkenntnißgegenständen ihn nicht zerstreue und in seinem Andachtsleben störe, pflegte der fromme Naturprophet, und theosophische Allseher zu erwidern: „Ich finde Gott in allen Dingen, den größten wie den kleinsten!" — Dem Carmeliter Laurentius a Resurrectione zu Paris († 1690) wurde Aehnliches nachgerühmt; deßgleichen der Veronica von Binasco, der Dominica a S. Paradiso (beide um 1500) der Katharina von Genua, († 1510), der (auch als geistliche Dichterin geschätzten) Rosa von Lima († 1617), der Armelli, Nicolas († 1671) und andren jener früher von Tersteegen in seinem „Leben heiliger Seelen", sowie neuerdings wieder von Görres u. AA. verherrlichten Heiligen oder „Seligen" des re-

staurirten Katholicismus. Auch die Schriften Teresa's von Avila († 1582) legen, besonders in den oft hinreißend schönen Bildern und Gleichnissen, womit sie die inneren Vorgänge des gottliebenden Christenherzens zu erläutern weiß, vielfaches Zeugniß für das auch von ihr auf Grund sinnender Naturbetrachtung reichlich gepflegte Andachtsleben ab. Daß sie als glühend begeisterte und schwungvolle mystische Dichterin ihrem Zeitgenossen und Freunde Luis de Leon kaum nachsteht, ist bekannt. — Dafür, daß auch der Jesuitenorden zu dieser Gruppe naturmystischer Dichter und Schriftsteller sein Contingent gestellt hat, genüge es, hier auf den s. Z. vielgelesenen Tractat Bellarmins († 1621), „Vom Aufsteigen des Geistes auf der Stufenleiter der Creaturen zu Gott" (1615) hinzuweisen. Die Creaturen-Scala, auf welcher der in diesem Büchlein gar zart und friedlich schreibende Polemiker den Geist zu Gott aufsteigen lehrt, schließt sieben Staffeln in sich. Der Mensch, die Welt im Ganzen, der Erdkreis, die Gewässer, die Luft, das Feuer, die Gestirnwelt werden der Reihe nach zu Objecten andächtiger, theilweise recht sinniger Betrachtung erhoben. Auch von den herrlichen Lateindichtungen Jak. Balde's († 1668), besonders seinen Oden auf die h. Jungfrau (Odae partheniae) und auf den Gekreuzigten (Philomela, 1645) dürfen manche hiehergerechnet werden.[35])

2. Den theosophirenden Naturforschern und Aerzten römischen Bekenntnisses aus dem Reformationsjahrhundert widmen wir, sie zusammenfassend mit mehreren geistesverwandten mystischen Theosophen, welche sich ganz oder fast ganz zum Protestantismus hielten, eine besondere Rubrik. Denn die Mehrzahl dieser merkwürdigen Männer repräsentirt, kraft ihrer stark heterodoxen Anschauungen oder ihrer ausgesprochenen Hinneigung zum Protestantismus, gleichsam ein neutrales Terrain, einen mittleren Standpunkt zwischen Katholicismus und evangelischem Kirchen- oder Sectenthum. Wir bezeichnen ihre Richtung als die **enthusiastisch-theosophische** schlechtweg. Zu ihren noch zumeist kirchlich gerichteten Vertretern gehört der Veronese Jeronimo Fracastor († 1553), berühmter Arzt und Astro-

nom, der durch seine auf Eudoxus und Alpetragius zurückgreifende kosmische Theorie von den 77 homocentrischen Sphären einen kühnen Versuch machte, die durch Kopernikus ins Wanken gebrachte alte Sphärenlehre zu retten, zugleich aber auch geniale Anklänge an Newtons Gravitationssystem (durch Aufstellung seines Princips der „Resolution der Kräfte") kundgab. Unter den sinnigen Naturschilderern seines Zeitalters nimmt er vermöge seines Dialogs „Naugerius de poëtica" eine der ersten Stellen ein; die Umgebungen seines Landgutes am Hügel von Incassi bei Verona weiß er darin mit vieler Anmuth zu schildern. Der etwas jüngere Neapolitaner Joh. Bapt. Porta († 1616) entwickelte in seinen acht Büchern Phytognomica (1588) theilweise sehr wunderliche, jedenfalls aber vom regsten Interesse und tiefsten Gefühle für die Erscheinungen des Naturlebens zeugende Ansichten über die „Signatur der Dinge", überall bei Steinen, Metallen, Pflanzen und Thieren die Abbilder und Aequivalente theils der Himmelskörper (Sonne = Gold, Mond = Silber, Eisen = Mars ꝛc.) theils menschlicher Körpertheile oder Eigenschaften nachweisend. — Bei dem Mailänder Hieron. Cardanus († 1576), einem antiaristotelischen aber auch antiplatonischen Freidenker, den man „den weisesten Thoren und den thörichsten Weisen" seiner Zeit nannte und dessen mystische Zahlenlehre mehrfach an die Speculation des Cusaner's erinnert, findet man, besonders in seinem Hauptwerke, den Arcana aeternitatis, ähnliche naturphilosophische Ansichten entwickelt. Die ganze Wirklichkeit ist auch ihm Ein zusammenhängendes Ganzes, worin alle einzelnen Theile durch Sympathie und Antipathie, d. h. Anziehung des Gleichen und Abstoßung des Ungleichen verbunden sind. — Auch die eifrigen Bekämpfer des Aristotelismus Bernardin Telesius († 1588) und Franz Patritius († 1597) gehören in manchem Betrachte hieher; mehr aber noch die beiden freisinnigen Dominikaner Bruno und Campanella, die auch um mancher ihrer poetischen Producte willen den im Obigen Genannten zum Theil nahe stehen. Zwar des Ersteren Naturmystik trägt, wie bereits

hervorgehoben worden (K. 2, 1), einen überwiegend heidnisch-pantheistischen Charakter; aber bei Campanella finden sich tief erbauliche, mit der christlichen Weltansicht wohlvereinbare Aussprüche über die Welt als „das andre Buch der Offenbarung Gottes"; seinen „treuen Spiegel", seine „lebendige Statue"; über die Manifestation der göttlichen Grundeigenschaften der Macht, Weisheit und Liebe in sämmtlichen Creaturen, sowie über die Seligkeit, welche aus der Betrachtung dieser creatürlichen Versichtbarung der Gottheit entspringe. Manches Phantastische erscheint diesen Ideen immerhin beigemengt, besonders da wo der Naturphilosoph zugleich Geschichtsphilosoph wird und von den einstigen Fortschritten menschlicher Naturerkenntniß und Naturbewältigung in überschwenglichen Ausdrücken redet, z. B. Lebensverlängerung bis zu 200 Jahren durch die künftige ärztliche Kunst in Aussicht stellt, deßgleichen Beseitigung aller Kriege, Ketzereien und Landplagen, Construction nicht bloß hoch vervollkommneter Fernröhre zum Entdecken neuer Sterne, sondern auch wundersamer Hörmaschinen zum Hören der Sphärenmusik, Herstellung einer von allen abergläubigen Irrthümern gereinigten physiologisch exacten Astrologie als ächter Weissagungskunst, u. dgl. m.[36])

Diesen Italienern, deren keiner die römisch-katholische Grundlage seiner theosophischen Weisheit ganz verleugnet, treten mehrere Deutsche zur Seite, bei denen man zweifeln kann, ob sie dem römischen, oder dem zur Zeit ihres Wirkens in Ausbildung begriffenen lutherischen Kirchengebiete zuzutheilen sind. Cornelius Agrippa von Nettesheim aus Köln († 1535), der wunderlich abenteuernde Kabbalist und Alchemist, kraft seiner Polyhistorie sowohl wie vermöge seiner wechselvollen Schicksale ein ächtes Urbild des Doctor Faustus, hat innerhalb unsrer Periode wohl als der früheste Vertreter der merkwürdigen magischen Weltansicht zu gelten, welche allen diesen Naturphilosophen bis auf Porta und Campanella im Wesentlichen eigen war und welche ihren frühesten Wurzelkeimen nach auf die alchemistischen Speculationen eines Raymund Lull und Basilius Valentinus im 14. und 15. Jahrhundert zurückgeht. Das ganze

Universum bildet danach, kraft der zwischen seinen einzelnen himmlischen und irdischen Factoren stattfindenden analogischen Beziehungen oder Correspondenzen, Eine große harmonisch-construirte Stufenleiter der Dinge. Gleich einer gespannten Saite, die am einen Ende berührt sofort überall erklingt, läßt auch die Natur, wo eine ihrer Potenzen in Activität gesetzt wird, sogleich auch die dieser analogisch entsprechenden mitwirken oder mitleiden; die analogischen Correspondenzen sind zugleich magische, das symbolische Verhältniß der Naturdinge ist zugleich ein sympathisches. Hierauf beruht die Möglichkeit der natürlichen Magie, welche Agrippa, trotz seines Spottens über Wahrsagerei aus Träumen, Sternen, Handlinien, und über andre Formen des Aberglaubens, sehr entschieden behauptet. Da der Löwe thierischer Repräsentant des Muthes, wird der Genuß eines Löwenherzens den Muth zu erhöhen dienen; durch das Essen der Wollustorgane eines Bocks, oder andrer geiler Thiere wie Tauben, Sperlinge ꝛc. wird Wollust erregt. Zwischen der Ulme und der Rebe besteht ein wirkliches Liebesverhältniß, Smaragd wirkt gegen Wollust, Theriak gegen Gift. Verbenaca, am dritten Gliede abgeschnitten, heilt dreitägiges Fieber, am vierten Gliede abgeschnitten viertägiges ꝛc. Wolfsdarmsaiten neben Schafdarmsaiten gespannt, geben keinen Ton, zerreißen vielmehr wegen natürlicher Antipathie. Die Sonne verleiht dem Menschen das Leben, der Mond das Wachsthum, Merkur die Phantasie, Venus die Liebe, Mars den Zorn, Jupiter die Naturkraft, Saturn die Beschaulichkeit ꝛc. Vermischt mit solchen und ähnlichen Absurditäten finden sich bei ihm auch manche Goldkörner sinniger theosophischer Weisheit, z. B. Aussprüche über die drei Bücher, aus welchen die wahre Gotteserkenntniß sich schöpfen lasse: die Natur, das Gesetz Mosis und das Evangelium Christi; oder über die makrokosmische Abspiegelung Gottes, des „durch alle Creaturen allerwärts Hindurchleuchtenden", in der äußeren Natur, sowie über seine mikrokosmische Abschattung im Menschen, seiner Wonne ꝛc. — Die mystische Weltansicht des Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim, † 1541) ist keine

wesentlich andre. Doch trägt sie einen frischeren und evangelisch lautreren Charakter als die des Agrippa, weil sie dem kabbalistischen Factor des theosophischen Erkennens einen bedeutend geringeren Spielraum zuweist, als jener. Neben den Büchern der Schrift und der Natur, deren Studium auch er in begeisterter Weise miteinander zu verbinden empfiehlt, erkennt Paracelsus dem Buche des Gesetzes Mosis, d. i. der kabbalistischen Geheimtradition, keine jenen gleichberechtigte Stellung zu. Nur die von Gott selbst geschriebenen Bücher der Natur und der Bibel sind wahrhaftig und ohne Falsch. „Die Elemente muß man studiren, der Natur nachgehen von Land zu Land, da jedes einzelne Land nur Ein Blatt des großen Schöpfungsbuches ist. Die Augen, die an solcher wahren Erfahrenheit ihre Lust haben, sind die wahren Professoren und zuverlässiger denn alle Schriftgelehrten." Als die vier Säulen, auf welchen das rechte System der Medicin aufzubauen, gelten ihm die Philosophie, die Astronomie, die Chemie und — die Tugend: denn außer seiner ärztlichen Kunst bedürfe der rechte Arzt auch der Hoffnung, Liebe, Keuschheit und göttlichen Erleuchtung. Als die wahre Aufgabe für die Chemie gilt ihm nicht das Goldmachen, sondern das Bereiten heilsamer Arzneien; der Stein der Weisen, nach dem man zu suchen habe, sei die Wiedergeburt der Welt aus dem Geiste und der Kraft des Glaubens. Der Mensch, den er weniger als Gottes Ebenbild, denn als mikrokosmisches Abbild der Natur, als Quintessenz der ganzen Welt zu betrachten liebt, besteht nach ihm aus dem Leibe oder dem belebten Erdenkloße, dem Geiste oder der belebenden siderischen Kraft, und der Seele, dem Sitze der Vernunft und dem höchsten, direct von Gott stammenden Factor unsres Wesens. Gleich dem Menschen schließen aber auch alle übrigen Wesen ein materielles, ein spirituelles und ein göttliches Wesen in sich; sie bestehen alle zumal aus einer festen, einer flüssigen und einer feurig-flüchtigen Substanz oder aus Sal, Merkurius und Sulphur. Salz, Quecksilber, Schwefel sind die Trinität des makrokosmischen Elementarbereichs, gleichwie Leib, Geist und Seele das anthropologische Ab-

bild der göttlichen Dreieinigkeit bilden. Es ist das jene Trias von Elementarstoffen, deren Annahme zuerst Basilius Valentinus († 1415) in die mittelaltrige Chemie eingebürgert hatte und für deren Geltendmachung als der eigentlichen Wurzeln und Grundprincipien alles creatürlichen Seins, im Gegensatze zur Vierelementenlehre des Aristoteles, Keiner Bedeutenderes geleistet hat als eben Paracelsus.[37])

Spiritualistischer geartet und mehr nach der theologischen als nach der naturphilosophischen Seite hin entwickelt erscheint die mystische Weltansicht der beiden Zeitgenossen des Paracelsus, die neben ihm vorzugsweise einflußreiche Bahnbrecher der enthusiastisch-sectirerischen Richtung oder Schwarmgeisterei in der deutschen lutherischen Christenheit geworden sind. Dem Sebastian Frank aus Donauwörth († 1543) galt, ganz wie Jenem, „die ganze Welt als ein offenes Buch und eine lebendige Bibel, daraus Gottes Kunst zu studiren und sein Wille zu lernen;" die ganze Schöpfung war ihm ein Buch voller Wunder, alle Thiere göttlich geschaffene Abbilder der Menschen nach ihrem weisen oder thörichten Verhalten, alle Creaturen überhaupt „ein Rücken (s. Exod. 33, 23), Gespür und Ausdruck Gottes, durch welcher Erkenntniß man erkennen mag den ächten Beweger und Ursacher aller Dinge" &c. Gar manche seiner Ausdrucksweisen freilich klingen einigermaaßen pantheistisch; seine Lehre von Christo trägt einen gnostisch-doketisirenden Charakter (z. B.: Christi Fleisch habe seinen Geist nur eben verhüllt wie eine Wolke die mächtig durch sie hindurchleuchtende Sonne &c.). Dem Naturlichte, als der Quelle aller Gottesweisheit der Juden und Heiden, so Hiobs wie Senecas, so Plato's wie Diogenes', räumt er eine die Autorität des geschriebnen Gottesworts fast beeinträchtigende Geltung ein. Und wenn er, der Vater einer ächt volksthümlichen deutschen Geschichtschreibung, in frischer, bilderreicher, von warmem Naturgefühl zeugender Sprache darzustellen wußte, so stößt andrerseits der kirchenfeindliche Grundzug seiner religiösen Denkweise ab, jener malitiöse Sectengeist, der ihn das römische Papstthum gleichsehr wie das neue in Wittenberg zu schmähen trieb und um

dessen willen Luther ihn noch nach seinem Tode als „des **Teufels** eigenes und liebstes Lästermaul" bezeichnet hat. — Franks **naher** Geistesverwandter Schwenkfeld († 1561), in dessen „**Epistolaren**" gar manche ähnliche sinnige Aussprüche über die theologische **Bedeutung** des Schöpfungsbuches zu finden sind, wie bei Jenem — **die** Welt sei „ein großes Buch, mit mancherlei Buchstaben der **Werke** Gottes ganz herrlich durchmalet und beschrieben", oder auch: „**der** rechte Bauernkalender, die ächte Laienbibel, darauf Christus **Alle**, auch die Nichtgelehrten, durch sein Wort Matth. 6, 26 hinweise" 2c. — hat seine mehr in gemeinschaftsbildender Richtung begabte **Persönlichkeit** in den Dienst einer spiritualistischen Widertäufer-Secte gestellt, die ähnlich wie auch die Mennoniten, wenn auch nicht **ganz** so weitgehend wie sie, den doketischen Lehrirrthum des Eutyches **in** Bezug auf die Person Christi erneute und einen mystischen Cultus des himmlischen Fleisches Jesu aufrichtete.[38])

Schwenkfeld bildet den Uebergang zu jener ansehnlichen **Zahl** theils anabaptistischer, theils antitrinitarischer Schwärmer, bei welchen die Naturmystik, sofern und soweit sie noch von ihnen gepflegt wird, mehr und mehr in's Unkirchliche oder Widerkirchliche ausartet. So Joh. Denk († 1528), der jenen Speculationen über die Natur als das Buch der äußeren Gottesoffenbarung eine ganz und gar pantheistische Wendung ertheilte, sofern er die Welt geradezu Gottes Wort, die einzelnen Menschen dessen Buchstaben, Christum die Zusammenfassung der Lichtstrahlen des Worts nannte 2c. So die Trinitätsleugner Joh. Campanus aus Jülich, Claudius von Savoyen und Michael Servet, von welchen der Erste durch die Scheu vor dem kirchlichen Dreieinigkeitsglauben sich zur Erneuerung gnostisch-dualistischer Irrthümer treiben ließ, der Andere zum Rückfall in eigentlichen Arianismus, der Dritte zur Ausbildung eines neuplatonisch pantheisirenden Modalismus oder Sabellianismus. Den gehaltvolleren theosophischen Naturmystikern sind diese Schwarmgeister kaum mehr zuzuzählen; am ersten noch Servet, in dessen Speculationen die Lehre vom Worte Gottes als dem idealen

Urbilde der gesammten Weltwirklichkeit, sowie von der himmlischen Leiblichkeit Christi eine bedeutsame Rolle spielen (vgl. B, 7).

Bezeichnen diese aus der römischen Kirche gleicherweise wie aus denen der Reformation hinausgestoßenen Enthusiasten das äußerste Extrem einer häretischen naturmystischen Geistesrichtung nach links zu, so bildet dagegen die tiefsinnige Theosophie des wissenschaftlich bedeutendsten und edelsten Paracelsisten des 17. Jahrhunderts, des älteren v. Helmont (Joh. Baptist van Helmont aus Brüssel, † 1644) ein bedeutsames Zwischenglied zwischen paracelsischer Weisheit und orthodoxem Katholicismus. Die religiöse Weltansicht dieses Gelehrten, der in der Entwicklungsgeschichte der Medicin und noch mehr der Chemie (kraft seiner Anticipation der neueren Atomenlehre, mehrere Jahrzehnte vor Rob. Boyle, sowie kraft seiner einsichtsvollen Kritik der Paracelsusschen Sal-Sulfur-Mercurius-Theorie) Epoche macht, übertrifft die eines Paracelsus an ächt theistischem Gehalte. Wie er denn dessen Verkennung der mehr gott- als natur-ebenbildlichen Würde des Menschen treffend kritisirt und zur naturphilosophischen Grundlegung der Lehre von einer höheren Leiblichkeit sowie der christlichen Unsterblichkeits- und Auferstehungshoffnung werthvolle Beiträge liefert. Von mancherlei abentheuerlichen und magisch-abergläubigen Zuthaten sind freilich seine — durch seinen geistesverwandten Sohn Franz Mercur van Helmont († 1699) herausgegebnen Schriften ebenso wenige frei, wie die der meisten bisher genannten Vertreter dieser Geistesrichtung.[39])

3. Wenn wir hier zunächst nun **Luthern** und die **lutherischen Naturmystiker** folgen lassen, so charakterisiren wir damit die centrale Stellung derselben, mitteninne zwischen der kirchlichen und enthusiastischen Mystik des Katholicismus einerseits und zwischen der entsprechenden Geistesrichtungen des Reformirtenthums andrerseits. Luther war nicht in dem Grade Liebhaber naturwissenschaftlicher Specialstudien oder Inhaber gelehrter Detailkenntnisse auf dem einen oder andren Gebiete der Naturkunde, wie z. B. Melanchthon oder wie so manche der in K. 3 genannten Theolo-

gen seiner Kirche. Aber er hatte einen sehr richtigen Begriff von der eminenten culturgeschichtlichen, ja auch heilsgeschichtlichen Bedeutung der Naturstudien, wie sie durch die glänzenden Entdeckungen, in deren Epoche seine Jugendzeit fiel, belebt und eingeleitet worden waren. Die begeisterte Plerophorie der in dieser Beziehung von ihm an zahlreichen Stellen besonders seiner Predigten und Tischreden gethanen Aussprüche steht derjenigen in nichts nach, welche wir aus den ähnlichen Zeugnissen eines Columbus, Vives, Bruno, Kepler und andrer eigentlicher Naturforscher oder Naturphilosophen hervorklingen hören. Er ist sich dessen sehr klar bewußt, daß sein Wirken in eine Zeit mächtiger Erweiterung der menschlichen Erkenntniß fällt. Wie Columbus sich als göttliches Werkzeug zur Entdeckung eines neuen Himmels und eines neuen Landes der Verheißung weiß, so preist Luther die Gnade Gottes, die ihm „in der Morgenröthe des künftigen Lebens“ zu leben und an der Wiedererlangung der durch Adams verlornen Erkenntniß der Creaturen theilzunehmen vergönnt. Und wie köstlich naiv schildert er im Anschlusse eben hieran, in der auf dem Titel des Buchs von uns citirten Stelle seiner Tischreden, die Art des Fortschreitens zu immer reicherer und tieferer Naturkenntniß. „Wir aber beginnen von Gottes Gnade seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen, wenn wir bedenken: wie allmächtig und gütig Gott sei; darum loben und preisen wir ihn und danken ihm. In seinen Creaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei. Auch in einem Pfirsichkern; derselbe, obwohl seine Schale sehr hart ist, doch muß sie sich zu seiner Zeit aufthun durch den sehr weichen Kern, so drinnen ist.“ Vom Buche der Natur hält er, der begeisterte Herold des Bibelglaubens, so hoch wie nur irgend einer der im Bisherigen vernommenen Zeugen. „Adam durfte keines Buches“, sagt er, „denn er hatte das Buch der Natur; und alle Erzväter, Propheten, Christus und die Aposteln citiren viel auch dem Buche, als von Schmerzen der Gebärerin und von der Gesellschaft und Gemeinschaft der Glieder am menschlichen

Leibe" 2c. Für alle Grundlehren der geoffenbarten Wahrheit findet er bestätigende Zeugnisse und Illustrationen in den Erscheinungen der Creaturenwelt. „Gott, wie er sich mit allem das er ist und hat, ja die göttliche Dreifaltigkeit in alle Creaturen verkrochen und versteckt hat, also hat er die Vergebung der Sünden auch darein gesteckt, als nemlich daß man vergebe, zu gute halte und verschone" 2c. „In allen Creaturen ist und siehet man Anzeigung der h. Dreifaltigkeit: erstlich das Wesen bedeutet die Allmacht Gottes, des Vaters; zum Andern die Gestalt und Form zeiget an die Weisheit des Sohnes, und zum Dritten der Nutz und Kraft ist ein Zeichen des h. Geistes; daß also Gott gegenwärtig ist in allen Creaturen, auch im geringsten Blättlin und Mohnkörnlin". — Ganz besonders sind es die Gesinnungen und Gefühle kindlichen Gottvertrauens und festen Glaubens an Gottes alles tragende und seine Gemeinde treu schirmende väterliche Macht, wozu er durch den Anblick der uns umgebenden Naturwunder sich und Alle gemahnt werden läßt. „Ich hab neulich zwei Wunder gesehen", schreibt er tröstend dem Kanzler Brück während der bangen Zeit des Augsburger Reichstages (5. Aug. 1530): „das erste, da ich zum Fenster hinaus sahe, die Sterne am Himmel und das ganze schöne Gewölbe Gottes, und sah doch nirgend keine Pfeiler, darauf der Meister solch Gewölb gesetzt hatte; noch fiel der Himmel nicht ein, und stehet auch solch Gewölb noch fest. Nu sind Etliche, die suchen solche Pfeiler, und wollen sie gern greifen und fühlen; weil sie denn das nicht vermögen, zappeln und zittern sie, als werde der Himmel gewißlich einfallen 2c. — — Das ander, ich sah auch große dicke Wolken über uns schweben, mit solcher Last, daß sie möchten einem großen Meere zu vergleichen sein; und sahe doch keinen Boden, darauf sie ruheten oder fußeten, noch keine Kufen, darein sie gefasset wären; noch fielen sie dennoch nicht auf uns, sondern grüßeten uns mit einem sauren Angesicht und flohen davon. Da sie fürüber waren, leuchtet herfür beide, der Boden und unser Dach, der sie gehalten hatte, der Regenbogen" 2c. Nicht bloß hoch-

gestellten Personen weiß er in dieser eindringlichen Weise den beschämenden Spiegel der Natur vorzuhalten. Auch den gemeinen Mann lehrt er in seiner schlichten Weise eine von der Weide heimkehrende Heerde Vieh — diese „unsere Milchträger, Butterträger, Käseträger, Wollenträger" ꝛc. — als eine Schaar von Predigern zu betrachten, „die uns täglich predigen den Glauben gegen Gott, daß wir ihm als unsrem Vater vertrauen sollen." Auch dem Bauersmann predigt er, wie derselbe „aus seinem Acker sich könne eine feine Bibel machen und von seinem Samen, so er säet, studiren und lernen den Artikel: Ich glaube" ꝛc. Besonders da, wo er von der christlichen Hoffnung auf die Auferstehung und das selige Jenseits redet oder predigt, nimmt seine Sprache einen höheren Flug. Er zeigt da, in wie vielen Creaturen „Gott in diesem elenden Leben die Auferstehung der Todten abgemalet habe"; wie die gesammte Natur, beides Erde und Sonne, nach der Schilderung des Apostels Röm. 8, 19 ff. sich mit uns sehne und seufze nach ihrer einstigen Verklärung, gleich „einem Weibe, das in Kindesnöthen liegt und schreit"; wie alles freudige Sehnen und Hoffen hienieden, auch die Lust, womit ein Kind dem Genusse der Birne oder der reifen Pfirsiche entgegensieht, „ein rechtes Contrafect sei eines, der sich in Hoffnung freut!" Unwillig tadelt er in der Predigt über 1 Cor. 15, 39—44 den dummen Hans Pfriem, der die Auferstehung nicht glauben will. „Es ist nur um einen Winter zu thun, daß wir in der Erde liegen und verfaulen; wenn unser Sommer angeht, wird unser Korn hervorbrechen . . . Dazu bereitet uns der Regen, die Sonne und der Wind, d. i. das Wort, die Sacramente und der h. Geist", u. s. f.

Luthers Standpunct in diesen Aeußerungen ist der naive des christlichen Praktikers. Es ist ihm wichtiger, die das unmittelbare Glaubens- und Hoffnungsleben des Christen stärkende symbolische Bedeutsamkeit der Naturdinge im Ganzen und Einzelnen hervorzuheben, als sich in tieferes Grübeln über deren Verhältniß zum weltschöpferischen und welterhaltenden Thun Gottes, zu den einzelnen

Personen der Trinität, den göttlichen Eigenschaften u. s. f. einzulassen. Platonisch-mystische Speculationen über den Logos als das Urbild aller Creaturen, von dem sie alle ihr Gepräge haben u. dgl. lehnt er ab. Darüber daß Augustinus die Worte des johanneischen Prologs: „In ihm war Leben" ꝛc. (Joh. 1, 4) dazu benutzt habe, vom Logos als „dem Bilde aller Creaturen, gleich einer Schatzkammer voll solcher Bilder, die sie Ideas nennen, nach welchen die Creatur, eine jegliche nach ihrem Bilde, gemacht ist" zu reden, bemerkt er einmal: „Aber das ist zu weit gesuchet und ein gezwungener Verstand an diesem Orte; denn Johannes redet gar einfältig und schlecht, denkt uns nicht in solche spitzige und subtile Betrachtung zu führen." Und gleich solchen Subtilitäten mystischer oder auch kabbalistischer Theosophie verwirft er die Unnatur der scholastischen und kanonistischen Weisheit der Römlinge, welche ihrer Vergötterung des allmächtigen Papstthums und seiner Ordnungen zuliebe die natürlichen Lebensordnungen der Christenheit in ihrem guten Rechte verkennen und vergewaltigen. Daher denn sein Dringen auf Anerkennung der Heiligkeit und Gottgefälligkeit des Ehestandes, sein Eifern wider die falsche Mönchsmoral der Papisten mit ihren familienzerstörerischen Tendenzen, seine Betonung der natürlichen, allgemein menschlichen Pflichten des Gehorsams gegen die Eltern und die bürgerliche Obrigkeit, seine Reduction des den einfachen Schriftgrund üppig überwuchernden scholastischen Dogmas von den sieben Sacramenten auf die einsetzungsgemäße Schlichtheit des Sacramentsbegriffs in ihrer heiligen Tiefe und ursprünglichen Fülle.

Zu den Fündlein menschlicher Weisheit, die er beharrlich ablehnt, gehört auch die aristotelische Naturphilosophie sammt den astrologischen Gaukeleien und magischen Künsten, die sich allmählig aus derselben hervorgebildet oder an sie angeheftet. „Es ist zwar kein größerer Ruhm, denn von Aristotelis Kunst in den hohen Schulen; und doch ist der Ruhm falsch: denn die Kunst ist nichts, nur ein Widersatz und Christum zu vertilgen aufgekommen." „Ari-

stoteles ist hundertmal finsterer denn die h. Schrift; und willst du wissen, was er lehrt, das will ich dir kürzlich sagen: Ein Töpfer kann aus Thon einen Topf machen; das kann der Schmidt nicht, er lerne es denn! Wenn etwas Höheres in Aristotele ist, so sollst du mir kein Wort glauben, und erbiete ich mich das zu beweisen, wo ich soll." Aristoteles, der „blinde todte Heide", mag immerhin „der besten Lehrer einer sein in Philosophia morali" —: in naturali Philosophia taugt er nichts. Denn wenn er von natürlichen Dingen disputirt, so sagt er insgemein, ob sich ein Ding bewege oder nicht. Das aber ist gleich als wenn ein Arzt spräche: Dein Leib hat von der Gesundheit seine Bewegung zur Krankheit; wer krank wird, der ist zuvor gesund gewest." — Wahrhaft classisch ist die Charakteristik der heruntergekommenen naturwissenschaftlichen Weisheit, die sich in der Physiologus-Literatur und den magisch-alchemistischen Schriften des ausgehenden Mittelalters breit machte. In seiner Predigt über die Magier, d. h. über die Weisen aus dem Morgenlande (Matth. 2, 1—12), sagt er u. a.: „Denn die hohen Schulen rühmen sich auch, wie sie die natürliche Kunst lehren, die sie nennen Philosophia, und lehren doch nicht allein Affenspiel, sondern vergiftig Irrthum und eitel Träume. Denn natürliche Kunst, die vorzeiten Magia hieß, und jetzt Physiologia, ist die, so man lernet der Natur Kräfte und Werk erkennen; als daß ein Hirsch die Schlangen mit seinem Athem durch die Nasen aus der Steinritzen reißt und tödtet und frisset, und darnach vor großer Hitze der Gift nach einem frischen Born dürstet, wie solches der 42. Psalm V. 2 anzeiget. Item, wie ein Wiesel die Schlange herauslocket, wenn es vor der Schlangen Loch wiebelt mit seinem Schwänzlein, und dann die Schlange erzürnet heraus kreucht, so lauret das Wieselein oben über dem Loche, und die Schlange über sich siehet nach ihrem Feind, so schlägt das Wieselein seine Zähne der Schlangen in den Hals neben die Vergift, und erwürget also seinen Feind in seinem eigenen Loche. — In solchen Künsten haben die Magi studiret rc." . . . „Es ist nun zu wissen, daß die Natur-

kündigung je eines Theils einem jeglichen Menschen bewußt ist. Ich weiß ja, daß Hundszunge heilsam ist den Wunden; daß eine Katze Mäuse fähet, wenn sie satt ist; daß ein Habicht Rephühner fähet, und so fortan ..... Aber Gott hat nicht alle Natur, sondern das weniger Theil, offenbaret; so ist nun die Vernunft vorwitzig, und will immer mehr wissen; daher hat sich erhaben das Studiren und Forschen der atur. Nun ist nicht möglich, daß die Natur erkennet werde von der Vernunft, nach Adams Fall, der sie verblendet hat, weiter denn die Erfahrung oder göttliche Erleuchtung giebt ꝛc." „Darum, lieber Mensch", so ermahnt er schließlich „laß natürliche Kunst fahren. Weißt du nicht, was Kraft jeder Stern, Stein, Holz, Thier oder alle Kreatur hat, darnach die natürliche Kunst trachtet, wenn sie gleich am besten trachtet, so laß dir begnügen an dem, was dich deine Erfahrung und gemein Wissen lehret. Es liegt auch nicht Macht daran, ob du es nicht alles wissest; ist genug, daß du weißt, daß Feuer heiß, Wasser kalt und feucht ist; daß im Sommer andere Arbeit, denn im Winter zu thun ist; wisse, wie du deinen Acker, Viehe, Haus und Kind üben sollst; das ist dir genug in natürlicher Kunst: darnach denke, wie du nur allein Christum erlernest, der wird dir zeigen dich selbst, wer du bist, was dein Vermögen ist. Also wirst du Gott und dich selbst erlernen, welches kein natürlicher Meister noch natürliche Kunst je erfahren hat, wie Paulus 1 Cor. 2, 8 lehret."[40])

Einiges in diesen Ausführungen klingt allerdings so, als verachte Luther, wie ihm dieß zuweilen römischerseits vorgeworfen wird, alle Wissenschaft der Natur überhaupt. Doch lehrt der Zusammenhang hier wie an noch so manchen andren Stellen seiner Werke unwidersprechlich, daß er nur die ins Abergläubige und Abgeschmackte entartete naturwissenschaftliche Weisheit, wie er sie in den Schulen und Schriften der Aristoteliker seiner Zeit kennen gelernt, im Auge hatte. Auch die astrologischen Studien und Künste dieser degenerirten Pseudo-Naturforschung hat er wiederholt mit Strenge gerügt. Er verhehlt die Meinungs-Differenz nicht, die auf

diesem Punkte zwischen Melanchthon und ihm bestehe. „Magister Philippus“, sagt er in den Tischreden über die Sterngucterei, „hält hart darüber, hat mich aber niemals konnt dazu bereden; denn er bekennet selbst und sagt: Die Kunst ist wohl vorhanden; aber Niemand hat sie“ 2c. „Ich bin so weit kommen und beredt in der Astrologia, daß ich gläube, sie sei nichts. Denn Philippus hat mir auch wider seinen Willen bekennet: „die Kunst sei wohl da, aber es wären keine Meister, die sie recht könnten und verstünden.“ „Astrologia ist ungewiß. Gleichwie die Praedicamenta in der Dialectica sind erdichte Wort, also hat Astronomia die erdichte Astrologiam; und wie die alten Theologi nichts gewußt haben von der Schullehrer Phantasei und Theologei, also haben die alten Astronomi nichts von der Astrologia gewußt.“ „Also thun die Astrologi: wenns ein oder zwei Mal zutrifft und geräth, so können sie die Kunst nicht genug rühmen, loben und erheben; aber vom Anderen, das so oft gefehlet hat, schweigen sie still. Das Exempel Jacobs und Esaus macht ihre ganze Kunst zu Gaukelwerk und zu Schanden. Sie pflastern sich damit allezeit.“ Dagegen: „Astronomiam nehme ich an, und gefällt mir wohl umb ihres mannichfaltigen Nutzens willen; denn der liebe David gedenkt im Psalter im 19. Ps. des Wunderwerks und Geschöpfs Gottes am Firmament des Himmels und des Gestirns, und hat seine Lust daran; wie auch Hiob des Orionis, so man den Peters- oder Jacobsstab nennet, des Sieben-Gestirnes und Gluckhenne gedenkt (Hi. 38, 31)“ 2c. — Es ist richtig, daß der hier so klar und correct gefaßte Unterschied zwischen astronomischer Wissenschaft und astrologischer Kunst von Luthern nicht zu jeder Zeit mit strenger Consequenz festgehalten worden ist. Wie er denn gelegentlich das Eintreffen astrologischer Prädictionen in Bezug auf die Todesfälle Gottloser als thatsächlich, und zwar als diabolisch vermittelt, zugibt, auch an die unglückweissagende Bedeutung der Kometen glaubt 2c. Andrerseits verkennt er einmal Wesen und Ziel der wahren Astronomie so gründlich, daß er die heliocentrische Lehre des Kopernikus, dieses „neuen Astrologen, der be-

weisen wollte, daß die Erde beweget würde und umbgienge, nicht der Himmel" ꝛc., als den superklugen Einfall eines „Narren, der die ganze Kunst Astronomiae umbkehren wolle" verspottet und ihr als biblische Widerlegung kurzerhand die bekannte Josua-Stelle entgegenhält. Hiemit, sowie mit anderen, unten (B, 3) noch hervorzuhebenden Aeußerungen im Sinne des Ptolemaismus und mancher mit demselben zusammenhängender beschränkter Vorstellungen hat Luther dem Zeitalter, dem er angehörte, seinen Tribut entrichtet. Es würde ungeschichtlich sein, ihm einen höheren Grad von Erleuchtung auf diesem Gebiete zuzuschreiben, als der thatsächlich von ihm repräsentirte. Auch seiner Bibelübersetzung, dem Kleinode deutscher Nationalliteratur der reformatorischen Epoche, haften kraft des Befangenseins in irrigen naturwissenschaftlichen Vorstellungen manche Mängel an, z. B. Erwähnungen von Basilisken, Drachen, Einhörnern ꝛc., während der Grundtext solche Fabelgeschöpfe überhaupt nicht oder kaum kennt. Es ist aber andrerseits willkürlich und höchst ungerecht, wenn römische Polemiker ihn zu einem grundsätzlichen Feinde alles und jeden naturwissenschaftlichen Fortschritts zu stempeln, ja ihn unter absichtlicher Verkennung oder Verschweigung solcher kerngesunden Aussprüche wie die obigen, als crassen Ignoranten auf astronomisch-physikalischem Gebiete, oder gar als schlauen Heuchler, der obwohl nicht astrologiegläubig doch „die vorhandene astrologische Bewegung für seine Zwecke zu benutzen" gewußt habe, darzustellen suchen.[41])

Die urkräftige Persönlichkeit des Reformators hat ihre eigenthümliche Weise frommer Naturbetrachtung der nachfolgenden lutherischen Theologie in dem Grade aufgeprägt und eingeimpft, daß dieselbe fast volle zwei Jahrhunderte hindurch keine wesentlich andre Stellung zu den einschlägigen Fragen und Materien kundgegeben hat. M e l a n c h t h o n s mehr schulmäßig und aristotelisch-doctrinär geartete Betrachtungsweise, wonach das Naturgebiet wesentlich nur als Vorstufe, weniger als bestätigendes Zeugniß und Illustrationsmittel im Verhältnisse zur geoffenbarten Wahrheit gefaßt wird, hat

einen weit geringeren Einfluß geübt (s. K. 6). Ohnehin **aber** bethätigte sich dieselbe kaum irgendwie im Gegensatze zur **mystisch** tieferen Anschauungsweise Luthers, suchte sich derselben viel**mehr ein**zugliedern und unterzuordnen. Und nicht bloß als Liebhaber **astro**logischer Studien, sondern auch sonst erscheint Melanchthon **selbst** einer gewissen Naturmystik angelegentlich zugethan. Selbst **der**artige Agrippa'sche oder Paracelsus'sche Ideen erfahren gelegen**tlich** seine Billigung, wie z. B. die daß zwischen den Augen **und den** Gestirnen eine nähere Verwandtschaft oder Correspondenz **stattfinde**. Ueberwiegend mystisch ist die Haltung auch der übrigen angese**hneren** Mitarbeiter Luthers auf dem deutschen Reformationsfelde, wie **schon** aus dem oben (K. 3) über ihre Liebhabereien für mathematische **astro**logische oder medicinische Studien Bemerkten erhellt. In Betreff des Württembergischen Reformators J o h. B r e n t i u s († 1570) mag hier noch speciell hervorgehoben werden, daß derselbe, obwohl astrologie-gläubig wie Melanchthon und wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, doch gröberem naturwissenschaftlichem Aberglauben mehrfach mit ähnlicher Energie wie Luther entgegentrat. In einer Predigt: „Vom Donner, Hagel und Ungewitter" (1539. 2. Aufl. 1564) strafte er die bei Vielen seiner Landsleute noch verbreitete Unsitte, durch solche meteorologische Schreckensereignisse sich nicht sowohl zu ernstem und bußfertigem Aufblick zu Gott, als vielmehr zum Schreien wider Hexen und Unholde als die vermeinten Urheber der Katastrophen treiben zu lassen. Er kam darüber in eine interessante Correspondenz mit dem bekannten Cleve-Jülichschen Leibarzt Dr. Weier (Wierus), der die in jener Predigt ausgedrückten freundlichen Gesinnungen des Stuttgarter Reformators gegen seine Schützlinge, die Hexen, belobte, aber freilich in seiner Opposition wider den auf das Zauberwesen ꝛc. bezüglichen Aberglauben radikalere und entschiednere Gesinnungen äußerte, als der in diesem Puncte mehr die Ansichten Luthers vertretende Brenz.[42])

Bei mehreren lutherisch-mystischen Schriftstellern seit der Mitte des 16. Jahrhunderts beginnt die Einwirkung der Paracelsusschen

Naturphilosophie sich in zunehmendem Maaße bemerklich zu machen. Da wo gleichzeitig Frankscher Enthusiasmus sich als mitwirkender Einfluß auf sie geltend macht, erscheinen sie als Vertreter einer ganz und gar unkirchlichen Heterodoxie. Valentin Weigel, der Tzschopauer lutherische Pfarrer und Mit-Unterzeichner der Concordienformel († 1588), entpuppte sich nachmals beim Bekanntwerden seiner Schriften als pantheisirender Spiritualist mit ähnlichen Anschauungen wie sie s. Z. Sebastian Frank gehegt hatte. Das „innere Buch" oder der „Christus in uns" wird von ihm als wichtigere Erkenntnißquelle in religiösen Dingen, denn beide, das Buch der Natur sowohl wie das geschriebene Wort, geprießen. Esajas Stiefel († 1627), Ezechiel Meth († 1640) und einige andre theils von ihm theils von Paracelsus beeinflußte Mystiker des angehenden 17. Jahrhunderts lehrten, wie s. Z. der gefeierte medicinische Reformator, „alle Dinge, auch den Menschen, unter den trinitarischen Gesichtspunct stellen", steigerten aber zugleich den von Weigel erlernten enthusiastischen Cultus des inneren Wortes bis zu der fanatischen Prätention, Christus selber zu sein, d. h. ihn in ihrer Person und Lehrthätigkeit unmittelbar darzustellen.

Minder weit gieng in dieser enthusiastischen Richtung Jakob Böhme, der gefeierte König aller Mystiker seines und des folgenden Jahrhunderts. Eine gewisse lutherisch-kirchliche Grundlage hat derselbe in keiner seiner zum Theil wunderlich seltsamen und confusen Speculationen verleugnet. Er gehört der mit Agrippa und Paracelsus anhebenden Schule mystischer Enthusiasten ganz an, und doch erscheint er wiederum auch als ganzer Sohn der lutherischen Kirche. Bestand er doch, durch die „Vehemenz" seines Görlitzer Pfarrherrn in Anklagestand versetzt, das ein Jahr vor seinem Tode zu Dresden durch Hoe von Hoenegg, Joh. Gerhard und andre Säulen lutherischer Rechtgläubigkeit mit ihm veranstaltete Glaubensexamen mit Erfolg und ohne als Häretiker gebrandmarkt zu werden (1623). Allerdings klingt Vieles in seinen Schriften so, als huldige er pantheistischen Vorstellungen, als sei seine Bezeichnung der ge-

sammten Natur als „Leib Gottes" craß sinnlich oder **hylozoistisch** gemeint; und doch verwahrt er sich mit Entrüstung gegen ein **andres** als das bloß symbolische oder geistliche Verständniß jenes **Ausdrucks**; er nennt es eine „Religion des Teufels", wenn einer lehre, „**daß** Gott Alles sei, Himmel und Hölle, Gott und die Sinnen**welt.**" Er trübt mehrfach seinen Gottesbegriff in naturalistischer Weise, namentlich durch Verlegung der „sieben Qualitäten" oder „Quellgeister" und mittelst ihrer auch der Wurzel des Bösen in Gott hinein; seine Schöpfungslehre werden wir unten (B, 10) **als eine** ganz besonders heterodoxe, von der biblischen Grundlage in **willkür**licher Weise weit abirrende kennen lernen. Und doch hält **er an** dem kirchlichen Trinitätsbegriffe fest und redet immer wieder**holt von** der Offenbarung des Dreieinigen in der Natur, beides der **äußeren** wie der menschlichen. Es klingt gar paracelsisch, wenn er die Elementarstoffe Mercurius, Sal, Sulfur dem Vater, dem Sohne und dem Geiste entsprechen läßt, oder wenn er im menschlichen Wesensorganismus die Seele (als die Grundkraft, „die sich in deinem Herzen, Adern und Hirn bewegt") als Abbild Gottes des Vaters, die innere Leiblichkeit (das „Licht, das in deinem ganzen Leibe schimmert und in deß Kraft und Erkenntniß der Leib sich bewegt") als Bild des Sohnes, und den Geist (die Zusammenfassung oder höhere Einheit jener beiden) als Bild des h. Geistes deutet. Und doch erinnert es auch wieder an die oben aus Luthers Tischreden mitgetheilten Aussprüche, wenn er in seiner „Aurora" begeistert ausruft: „Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen eures Gemüths auf! Ich muß euch an eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Thieren, Vögeln und Würmern, an Holz, Steinen, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der h. Dreiheit in Gott! Ihr sagt, es sei ein einig Wesen in Gott und er habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf und siehe dich selber an: ein Mensch ist nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht." Eine in die Tiefen des göttlichen Herzens eindringende Speculation von im innersten

Grunde kindlich frommem Charakter kann dem merkwürdigen Propheten trotz aller Unklarheiten doch schwerlich abgesprochen werden. Angelus Silesius behält Recht, wenn er in seiner Weise von ihm singt:

„Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn' am Firmament;
Der Salamander muß im Feur' erhalten werden:
Und Gottes Herz ist Jacob Böhmen's Element." [48])

Joh. Kepler's Weltansicht mit ihrer tiefsinnig-abenteuerlichen pythagorisirenden Zahlenmystik, aus welcher seine genialen Entdeckungen unmittelbar hervorgeboren wurden, steht derjenigen des theosophirenden Schusters von Görlitz keineswegs sehr fern. Zwar über die Niederungen einer mit Salz und Quecksilber durchtränkten und nach Schwefel duftenden Atmosphäre hob der edle Flug seines Geistes ihn hinweg zum lichten Chor der Sterne, und gegen die Confusion des die Gegensätze des Kosmos nicht harmonisch ausgleichenden sondern trübe in einander gähren machenden Allsehers schützte ihn die scharfe Klarheit seines mathematisch geschulten Denkens. Dennoch fehlt es nicht an Gemeinsamkeiten. Die Art wie Kepler allüberall, am Weltganzen wie an den einzelnen Creaturen, den Abglanz und das Siegel der göttlichen Dreieinigkeit nachzuweisen sucht, verbindet ihn ebensowohl mit Luther wie mit Böhme, und ein begeisterter Zeuge für die Nothwendigkeit einer innigen Wechselbeziehung zwischen Bibel und Natur, ein prophetischer Verkündiger des nahen Anbruchs des Tages, „da man die Wahrheit sowohl im Buche der Natur, als auch in der h. Schrift erkennen und sich beider Offenbarungen freuen werde", war auch er. Auch zu jener merkwürdigen zahlenphilosophischen Speculation, kraft deren er die mittleren Abstände der Planeten von der Sonne mit den 5 regulären Körpern der Stereometrie (Tetraeder, Kubus, Octaeder, Dodekaeder, Ikosaeder) sowie mit den 7 Intervallen der Musik zu combiniren suchte und so zur Entdeckung seines berühmten dritten Bewegungsgesetzes geführt wurde, bietet die Paracelsus-Böhmesche Naturphilosophie Parallelen dar; unmittelbarere Vorgänger waren

ihm freilich in dieser Hinsicht Cardanus und Cusanus gewesen. — Kepler nimmt übrigens auch in der Reihe derjenigen Naturmystiker seines Zeitalters, die ihren begeisterten Anschauungen dichterischen Ausdruck zu geben wußten, eine nicht zu verachtende Stelle ein. Seine Harmonice Mundi ist in einer fast poetisch zu nennenden, blühenden und harmonischen Sprache geschrieben, die ihm einen Ehrenplatz in der Reihe der bessern Lateinprosaisten neuerer Zeit sichert. Mit einer wahrhaft schwungvollen Umdichtung des 8. Psalms beschließt er eine andre Hauptschrift, seinen „Prodromus“:

„Jova, Sator mundi, nostrumque aeterna potestas,
Quanta tua est omnem terrarum fama per orbem, etc.“
„Schöpfer der Welt, Jehova, du unser ewiger Herrscher!
Wunderbar, herrlich und groß in allen Landen dein Nam' ist,
Unvergänglich Dein Ruhm, der über die Feste der Himmel
Auf sich schwinget in mächtigem Flug und das Weltall erfüllet!
Kinder an Mutterbrust und Säuglinge stammeln dein Lob schon,
Machen den Feind zu Schanden, der trotzig sich wider dich auflehnt.
Schau ich selbst auch empor zu den schwindelnden Höhen des Himmels,
Die dein gewaltiger Arm als stolze Burg sich erbaut hat;
Seh' ich die Sonne daselbst, umkreißt vom Planetengefolge,
Schaue den silbernen Mond inmitten unzähliger Sterne:
Schöpfer des Alls, wie dank ich dir dann, daß mich du erwählet,
Mich, den elenden Wurm, dein hohes Lob zu verkünden,“ u. s. f.

Johann Arnd ist der dritte dieser großen lutherischen Naturmystiker des anhebenden 17. Jahrhunderts, deren Ansehen und Einfluß ihr Zeitalter weit überdauert hat. Auf theologischem Gebiete orthodoxer als Kepler, aber doch ein weit milderer Streiter für die reine Lehre seiner Kirche, als die zelotischen Zeit- und Berufsgenossen; als Naturphilosoph zwar tief eingetaucht in Paracelsusche und Weigelsche Weisheit, doch aber minder weit gehend in dieser Richtung als Jak. Böhme — hat er in seinem „Wahren Christenthum“ seinen lutherischen Glaubensgenossen einen Codex ascetischer Wahrsprüche und Betrachtungen hinterlassen, der in weiten Kreisen ein der Kempenschen „Nachfolge Christi“ ähnliches Ansehen erlangt und auch die ihm eignen naturmystischen Ideen weit zu verbreiten und bei Vielen beliebt zu machen gedient hat. Da er der Entwicklung derselben die Gestalt eines erbaulichen Commentars zur biblischen

Schöpfungsgeschichte ertheilt hat, so werden wir später in speciellerer Charakteristik auf sie zurückzukommen haben. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß Arnd, trotz der Vorliebe womit er — der noch als Pastor gerne mit chemischem Experimentiren in einem eignen Laboratorium sich abgab — den Anschauungen der paracelsischen Schule zugethan war, doch vor unbesonnener und leichtgläubiger Hingabe an die Gesammtheit der in dieser Schule gelehrten Sätze wiederholt gewarnt und zu kritischer Zurückhaltung auf dem betr. Gebiete gemahnt hat. „Ich verwundre mich über eure Kühnheit", schreibt er einem auf diesem Felde allzu strebsamen jungen Pfarrer, der ihm seine Absicht, eine „Postille der Natur" schreiben zu wollen, mitgetheilt hatte. „Ihr scheint mir zu leichtgläubig zu sein und alles für wahr zu halten, was hin und wieder von Steinen, Edelsteinen, Metallen und Thieren gelesen wird. Glaubt mir, ich bin von Jugend auf ein fleißiger Forscher der Natur gewesen und habe mir immer ein Vergnügen daraus gemacht, das Licht der Gnade und das Licht der Natur miteinander zu verbinden. Ich habe aber erfahren, daß das Meiste was ich in den allerältesten und auch neuesten Büchern von der eigentlichen Beschaffenheit der Sachen gelesen, zweifelhaft, wo nicht gar falsch gewesen ist."[44])

Wesentlich auf Arnd'schem Standpunkte, nur in der Regel den paracelsischen Factor seiner Speculation noch etwas mehr beschränkend, dann also wesentlich nur das Luthern Geistesverwandte aus ihm sich aneignend, hat noch eine beträchtliche Zahl mystischer Erbauungsschriftsteller des Lutherthums sich über die Offenbarung Gottes im Buche der Natur als Complement und anschaulich-eindringliche Bestätigung seiner biblischen Offenbarung ausgesprochen. Hieher gehören Arnds gelehrterer und orthodoxerer Freund Joh. Gerhard in Jena als Verfasser von Meditationes sacrae und andren erbaulichen Schriften; dessen Schüler Joh. Michael Dilherr in Nürnberg († 1669), in dessen mystischen Erbauungsbüchern (wie „Feld-, Welt- und Gartenbetrachtung" 1651; „Himmlische Gluckhenne und Immanuel" 1653; „Christliche Betrachtungen des glänzenden

Himmels" 1657) eine theilweise ins Schwülstige ausartende Allegoristik niedergelegt erscheint, die hie und da an die damals an den Ufern der Pegnitz gepflegte Schäferpoesie anklingt; der schon oben als biblisch antiquarischer Forscher erwähnte Regensburger Superintendent Joh. Heinr. Ursinus, der u. a. in seinen „Paralipomena" beachtenswerthe Beiträge zu einer tieferen und reicheren theosophischen Ausbildung des Lehrstücks von der mystischen Vereinigung des Gerechtfertigten mit Gott geliefert hat; sowie vor Allen Christian Scriver, der Verfasser von „Gotthold's zufälligen Andachten", einem der populärsten und mit Recht beliebtesten naturbetrachtenden Andachtsbücher aus diesem Schriftenkreiße, dem ein ungefähr gleicher Rang mit Arnds „Wahrem Christenthum" schwerlich streitig zu machen sein wird. Aus den „vielen tausend Blättern des Buchs der Natur, darauf der Finger Gottes seine Liebe geschrieben hat", wird darin eine ansehnliche Zahl trefflicher heilsamer Erinnerungen für empfängliche Augen und Herzen herausgehoben, in Gestalt treuherzig altväterlicher Mahnworte, ernster Fingerzeige nach Oben und sinniger Betrachtungen von theilweise ergreifender Wirkung. Eine Münze erinnert den sinnenden Gotthold an das Bild Christi, das jedem Bekenner desselben aufgeprägt sein müsse; ein Schiff, das mit Mühe den Strom hinaufgezogen wird, an des Christen schweren Kampf mit der Welt; die Last Holz, die ein armer Mann trägt, an die leichte Last des Kreuzes, die der Christ seinem Heilande nachtragen soll; ein eben mit der Axt gefällt werdender Eichbaum an das Drohwort Johannis des Täufers Matth. 3, 10; ein Hirt mit seiner Heerde an den Erzhirten Christus und die Schaar seiner Erlösten ꝛc. Die große Mehrheit dieser kleinen Erzählungen erscheint in der That so zart und sinnig gehalten, wie Luthers Brief an sein Söhnchen Hans; man fühlt sich bei ihnen wie in einem Garten Gottes. Nicht wenige aber auch seiner Predigten im „Seelenschatz", dem classischen Normalbuch erbaulicher Predigtsammlungen aus der Zeit des Uebergangs von der älteren Orthodoxie zum Pietismus, gewähren ähnliche Eindrücke. Wie er darin die Crea-

turenwelt als Andachtsmittel begreifen und gebrauchen lehrt, zeigt sein einleitendes Wort: „Die Welt ist ein herrliches Gebäude von allerlei Gaben und Gütern; sie ist ein Meisterstück des großen Gottes, darin seine Majestät, Weisheit und Güte leuchtet; allein sie muß der Seele weichen, von welcher ein alter Lehrer wohl sagt: sie habe mehr Göttliches in sich als die ganze Welt.“ [45])

Auch den geistlichen Liederdichtern, die die Wunder des Schöpfungsbuches sinnig und schön besungen, läßt Scriver, besonders um seines Abendliedes „der lieben Sonne Licht und Pracht“ willen, sich zuzählen. Von andren hervorragenden Erscheinungen auf diesem Gebiete sind hauptsächlich noch zu nennen: Phil. Nicolai († 1608), der schwungvolle, begeisterte Nachahmer der bilderreichen religiösen Erotik des Hohenlieds, zugleich auch bemerkenswerth als tiefsinniger theosophischer Erbauungsschriftsteller in seinem „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ (1598) und seiner Theoria vitae aeternae (1606) (vgl. Note 45); Joh. Frank († 1677), der Sänger des liebeglühenden, in herrlichem Bilderschmucke prangenden Abendmahlsliedes „Schmücke dich, o liebe Seele“, sowie vor allen Andren Paul Gerhardt, der Frischeste, Ideenreichste und Productivste dieser religiösen Naturdichter aus der Blüthezeit des evangelischen Kirchenlieds, unübertroffen als freier lyrischer Nachbildner der Naturpsalmen des A. Bds. in seinem wunderlieblichen Sommerliede: „Geh aus, mein Herz und suche Freud“, seinem Lobliede auf den Dreieinigen: „Sollt ich meinem Gott nicht singen“, seinem Morgenliede: „Die güldne Sonne“, und seinen Abendliedern: „Nun ruhen alle Wälder“, „Der Tag mit seinem Lichte“ ꝛc. — Auch Angelus Silesius darf billig hieher gerechnet werden, deß Dichtungen trotz seines Uebertritts zur römischen Kirche wesentlich evangelischen Geist athmen, sei es nun daß sie das Irren und Suchen der Seele nach Frieden in Christo in der Weise lutherischer geistlicher Lieder besingen („Ich will dich lieben, meine Stärke“ ꝛc.), sei es, daß sie, wie in den geistlichen Epigrammen seines „Cherubinischen Wandersmannes“, mystische Gedanken von ähnlicher Tiefe, zum Theil aber auch von

ähnlicher fast pantheistischer Färbung wie die eines **Meister Eckart** aussprechen. Bemerkenswerth ist, daß er sich auf diesem **Felde** der mystisch-frommen Sentenzendichtung in doppelter Weise mit **Arnd** und **Böhme** berührt, durch Anklänge an deren **Paracelsismus**, wie:

„Daß Gott dreieinig sei, das zeigt dir jedes Kraut:
Der Schwefel, Salz, Merkur in jedem wird erschaut,"

aber auch durch Berührungen mit den gesünderen **Elementen** ihrer Speculation, wie:

„Die Welt ist Gottes Spiegel: Gott sieht und hört überall
In allen Creaturen sein Lob und Wiederhall."

4. Auch die **reformirte** Christenheit unsrer Periode hat ihre Naturmystik aufzuweisen, wenn auch nicht durch eine gleich zahlreiche Schaar bedeutender Träger und Pfleger repräsentirt, wie die römische oder die lutherische Kirche. Das bei ihr von Haus aus stärker vertretne verstandesmäßige und dialectische Element (vgl. K. 4 z. Anfg.) hat mystische Ideen und Aussprüche von der Art der bei Luthern eine so bedeutsame Rolle spielenden von ihren Reformatoren fast gänzlich fern gehalten. Daß dieselben noch sämmtlich, Zwingli selbst nicht ausgenommen — der in einem im August 1531 erschienenen Kometen einen Vorboten der nahen Niederlage der Züricher und seines baldigen Todes erblickte — astrologischem Aberglauben zugänglich waren, ändert nichts an ihrer wesentlich antimysterischen Grundansicht, die mit ihrer überwiegend humanistischen Geistesrichtung zusammenhing. Als Liebhaber mystischer Speculation in der Weise der Victoriner können unter ihnen allenfalls Oekolampad und Capito angeführt werden, mit denen deßhalb auch Servet in freundschaftlichen Verkehr trat. Deßgleichen Viret († 1571), von dem man außer jener schon erwähnten Physiologus-artigen Métamorphose chrétienne (K. 4) noch eine „Christliche Einleitung in die Lehre vom Gesetz und vom Evangelium" hat (1564), worin er eine symbolische Naturbetrachtung an der Hand der Bilder- und Zeichensprache der h. Schrift lehrt, mit eingehendem Verweilen beim Menschen als mikrokosmischem Gipfel und Schlußstein der Erschei-

nungen des Naturganzen. Die Grundgedanken der darin von ihm entwickelten Weltansicht sind übrigens wesentlich aristotelisch; von platonisch-pythagoräischer oder gar von paracelsischer Mystik ist nichts darin zu finden. „Allen Geschöpfen hat Gott etwas von seiner Liebe mitgetheilt; sie spiegeln sie theils ab, theils sind sie vermöge derselben zueinander geneigt; daher die Ordnung und Harmonie der Welt. Aber nicht alle Geschöpfe haben ein Bewußtsein ihrer natürlichen Bewegungen, sondern nur die Engel und Menschen; diese allein besitzen daher Leben im höheren Sinne. Thiere und Pflanzen haben auch Leben, aber keine Seele; die Steine haben keins, oder man müßte das Wort Leben in allgemeinster Bedeutung nehmen," u. s. f.[46])

Erst im 17. Jahrhundert dringt das mystisch-theosophische Element reichlicher in die reformirte Theologie ein, und zwar auf mehreren Puncten und in mehreren von einander unabhängigen Strömungen. Eigentlichen Paracelsismus lehrte, und zwar nicht erst auf Grund des Studiums Böhmescher Schriften, sondern kraft directer Bekanntschaft mit Agrippas von Nettesheim und Paracelsus' Werken, der „englische Böhme" Robertson Fludd († 1637). Er vertheidigte gegenüber den anti-paracelsistischen Aerzten seiner Zeit wie Libavius, Caspar Hofmann ꝛc. mit Eifer seinen medicinischen Supranaturalismus, wonach alle Krankheiten Wirkungen der Sünde und gewisser böser Geister, Gebet und die Gnade Gottes aber die besten Heilmittel seien; wer gesund sein wolle, der „müsse Lust haben zum Gesetze des Herrn und von demselben reden Tag und Nacht." Die magisch-alchemistischen Bestrebungen der s. g. Rosenkreuzer nahm er gegenüber den damaligen vielfachen Angriffen auf diese Richtung angelegentlich in Schutz. Wider Bacon's zum Deismus hinüberleitende Lehre, wonach Gott lediglich durch Mittelursachen (second causes) in der Natur wirke, vertheidigte er mit dem Eifer eines christlichen Apologeten, der heidnische Einwürfe zurückzuweisen hat, die Annahme eines directen Eingreifens Gottes in die Naturordnung. Seine mit wunderlicher kabbalistischer Weis-

heit angefüllten Schriften (wie „Philosophia Mosaica; **Macrocosmi** et Microcosmi historia s. Praeternaturalis **utriusque** Mundi historia“ etc.) tragen weniger pantheistische als **panentheistische**, ein Durchdrungensein des ganzen Naturlebens **von Gottes** Einwirkungen behauptende Anschauungen vor.[47])

Mehr in apokalyptischer Weise bildeten die beiden **Visionäre** Thomas Bromley († 1691) und John Pordage († **1698**), die Begründer der Philadelphischen Gesellschaft oder Engels**brüderschaft**, den Böhmismus fort. Dagegen vertrat Cudworths **Mitstreiter** wider den Hobbesschen Materialismus, der edle **Cambridger** Philosoph Henry More († 1678) eine von Böhmeschen **Einflüssen** unabhängige platonisch-kabbalistische Weltansicht, in **welcher der** Standpunct solcher humanistischen Platoniker wie Ficinus **und Mirandula** auf wissenschaftlich bereicherte und vertiefte Weise **wieder**auflebt. Seine tiefsinnigen theosophischen Constructionen **schließen** neben mancherlei Heterodoxem, z. B. der Annahme eines **Emanirt**seins der Engel aus Gottes Natur und einer Präexistenz der **menschlichen** Seele, tiefchristliche und begeisterte Aeußerungen über die in den Wundern der sichtbaren Schöpfung geoffenbarte göttliche **Herrlichkeit** in sich. Neben den Naturwundern, für deren **Schönheiten** er ein ungemein empfängliches Organ zeigt, ziehen ihn die ins Naturbereich eingreifenden Wunder der Gnade und des Geisterreichs an. Er soll selbst, ähnlich wie der berühmte irländische Wunderarzt Valentin Greatrakes, wenn auch nicht in gleicher Stärke wie dieser etwas ältere Zeitgenosse, eine übernatürliche Heilgabe besessen und ausgeübt haben. Den Glauben der Mehrzahl seiner Zeitgenossen an die Möglichkeit der Bezauberung und Besitzergreifung durch Dämonen theilte er, wenn auch in vorsichtig limitirter und gemilderter Weise.

Anklänge zwar nicht an die heterodoxen Lehren, aber doch an die mystisch-supranaturalistischen Ansichten und Grundsätze dieses Philosophen finden sich bei mehreren seiner theologischen Zeitgenossen: bei dem edlen, streng rechtgläubigen und doch von Fanatismus freien

Puritaner Rich. Baxter († 1691), bei dem Independenten John Goodwin († 1665), einem gleichzeitig mystisch und latitudinarisch lehrenden, insbesondre von der Prädestinationslehre Calvins sich lossagenden Theologen von sehr origineller selbständiger Haltung; bei dem Baptisten John Bunyan († 1688), dem Meister der christlichen Allegorie, dessen während harter Kerkerhaft unter Karl II. geschriebene „Pilgerreise des Christen zur Ewigkeit" den schon von Früheren (wie Honorius v. Autun, Konr. Dannhauer in seiner Hodosophia christiana, 1649) cultivirten Gedanken, die gesammte religiös-sittliche Entwicklung des Christenlebens unter dem Gesichtspuncte einer Wanderung durch die Fremde zur Heimath darzustellen, mit wunderbar ergreifender Energie durchgeführt und damit ein auch poetisch bedeutendes Denkmal, das ihm eine hervorragende Stelle innerhalb der englischen Nationalliteratur sichert, geschaffen hat; bei einem anderen Baptisten Benj. Keach († 1704), dessen „Tropologia oder Schlüssel zur Eröffnung der Gleichnisse der h. Schrift" originelle symbolisch-mystische Gedanken entwickelt, die wenigstens im Kreiße seiner Glaubensgenossen eine Zeitlang Bewunderung fanden; endlich bei mehreren der Cambridger Platoniker-Schule nahe stehenden Geistlichen der Hochkirche, wie J. Wilkins, Bischof von Chester († 1672), in dessen gegen den Naturalismus eines Herbert, Hobbes ꝛc. gerichteten apologetischen Ausführungen die hier — anders als bei Bruno — in den Dienst positiver Anschauungen gestellte Lehre von der Vielheit bewohnter Welten eine Hauptrolle spielt, und Sam. Parker, Bischof von Oxford († 1688), der dem Hobbesianismus eine „Demonstration der göttlichen Autorität des Naturgesetzes und des Christenthums" entgegenstellte.[48])

Ein seltsames Bündniß mit naturalistischer Skepsis gieng der mystische Supranaturalismus in den Schriften zweier andrer englischer Denker aus dieser unruhig gährenden Epoche der großen Revolution und der Restauration unter den letzten Stuarts ein. Joseph Glanvil, Karls II. Hofcaplan († 1680) vertheidigte, obgleich Präexistentianer wie More und Sceptiker auf verschiednen

Gebieten des religiösen Erkennens, doch die Realität magischer Kräfte und Wirkungen einschließlich dämonischer Besessenheitszustände in seinem merkwürdigen Buche „Sadducismus triumphatus". Thomas Brown aber, Arzt in Norwich († 1682), vertrat in seiner 1643 veröffentlichten „Religio medici" einen für natürliche Magie, für Wunder auch in der nachapostolischen Zeit, für Ceremonien und Mysterien des Katholicismus, für eine symbolische Auffassung der gesammten Natur als eines Spiegelbilds oder „Gemäldes der unsichtbaren Welt" (picture of the invisible world) schwärmenden mystischen Supranaturalismus, um drei Jahre später in seinen „Untersuchungen gemeiner Irrthümer" (Inquiries into vulgar and common errors, 1646) sich als entschiednen Sceptiker und Vernunftgläubigen im Gegensatze zum kirchlichen Autoritätsglauben zu bekennen.[49])

Auch außerhalb Englands sieht man mystische Ideen mehrfach Eingang finden. Dem von den Niederlanden aus gegen den Schluß des Zeitraums auch in Deutschland sich ausbreitenden Coccejanismus wohnen bedeutsame mystische Elemente inne (vgl. K. 6). In dem schwärmerischen Treiben Labadies und seiner Jüngerin A. Mar. v. Schürmann († 1674. 1678), deßgleichen in dem der abenteuernden französischen Prophetin Antoinette Bourignon († 1680) wuchern mystische Gedanken und Grundsätze römischen Ursprungs, auf reformirten Grund übertragen und demselben nothdürftig angepasst, fort. Daß hier in Hinsicht auf Verflüchtigung alles objectiv Kirchlichen das Aeußerste geleistet, daß, insbesondre bei den Labadisten, der sacramentliche Factor des christlichen Cultuslebens ganz oder fast ganz über Bord geworfen und ein rein innerliches Herzenschristenthum, eingekleidet in schwärmerisch-socialistische Formen, gepflegt wurde, hebt den mystischen Grundcharakter der betr. Richtung keineswegs auf. Stellt sich doch auch die quäkerische Theologie eines Fox und Barclay, von einer Seite her betrachtet, als religiösen Mysticismus dar und läßt gewisse Anklänge an das, was die älteren Propheten des ultrareformatorischen Enthusiasmus wie Frank und Schwenkfeld gepredigt hatten, keineswegs vermissen.

Ihre edelste und bedeutsamste Ausprägung hat die mystisch-theosophische Geistesrichtung des continentalen Reformirtenthums des 17. Jahrhunderts in mehreren Schriften des mährischen Brüderbischofs Amos Comenius († 1671) gefunden. Als Theologe gebildet zu Herborn, als Friedenstheologe betheiligt am Unionscolloquium zu Thorn, in regem brieflichem und persönlichem Verkehre mit zahlreichen reformirten Gottesgelehrten sowohl Ungarns und Polens, als der Niederlande und Englands zu weitreichendem Rufe und Einfluß gelangt, dazu auch mit Einigen der ebengenannten Schwärmer, namentlich der Bourignon, in nähere Berührung gekommen, muß dieser „Begründer der neueren Pädagogik," oder doch der positiv-realistischen Richtung innerhalb derselben, überwiegend dem reformirten Kirchengebiete zugewiesen werden. Auch gleicht eine seiner beliebtesten Erbauungsschriften: „Das Labyrinth der Welt und der Weg des Herzens" nach Grundgedanke und Ausführung auf bemerkenswerthe Weise der Bunyan'schen „Pilgerreise". Doch die Grundgestalt seiner theosophischen Naturmystik trägt vielmehr lutherischen Charakter; sie lehnt sich zumeist an Jak. Böhme an, bei gleichzeitigem Zurückgehen auf Luis Vives — dessen oben von uns angeführtes Postulat einer Erforschung der Natur mit dem Lichte Christi er sich zum Wahlspruche wählt — sowie auf Raymund Sabieude, dessen Theologia naturalis von ihm neu herausgegeben wurde (1659). Seine theosophische Hauptschrift: Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis (1633) verschmilzt auf sinnige Weise und nicht ohne originale Selbständigkeit Motive aristotelischer Naturphilosophie mit Paracelsus-Böhmeschen Ideen. Unter Zugrundlegung der Forderung, daß man „von der Sinnenwahrnehmung geleitet, aber von der Schrift erleuchtet über die Natur philosophiren" müsse (Circa Naturam duce sensu et luce Scriptura philosophandum), betrachtet er die gesammte creatürliche Wirklichkeit gemäß dem bekannten aristotelisch-stoischen Schema des Seins, Lebens, Fühlens und Denkens, das er aber aus einer vierstufigen zu einer siebenstufigen Scala erweitert. Er

zerlegt nemlich die unterste, anorganische Daseinsstufe des **Esse** in die drei Unterarten des bloßen oder elementaren Seins (die 4 Elementa), des bewegten Seins (die vapores mit ihren Wirkungen: den Winden, Wogen und Fluthen, Erdbeben zc.) und des concret gestalteten Seins (Gestirne, Feuermeteore, Eis zc., Steine, Erden, Metalle); außerdem fügt er, nach der Stufe der ratio oder der denkenden Menschheit, als noch höhere Daseinsform die der Engel oder reinen Intelligenzen hinzu. Die so gewonnene siebenstufige Reihe bringt er in mystischen Zusammenhang mit den sieben Schöpfungstagen, den sieben Säulen am Hause der Weisheit (Spr. 9, 1), den sieben Stufen des Ezechielischen Tempelthores (Ezech. 40, 22) und andren biblischen und physikalischen Heptaden. Aus den drei Principien Materie, Geist und Licht leitet er das Entstehen und Bestehen aller Naturdinge her, aus den drei Elementarstoffen oder Substanzbildnern Schwefel, Salz, Merkur ihre physischen Qualitäten. Der Mensch nach Seele, Leib und Geist steht in mikrokosmisch-abbildlicher Beziehung zu beiderlei Dreiheiten, jener höheren und dieser elementaren. Aber auch die äußere Gestalt des Menschen spiegelt den sichtbaren Kosmos ab; das Fleisch entspricht der Erde, das Gebein den Felsen, die Haare dem Gewächsreiche, die 7 Lebensorgane (Herz, Hirn, Milz, Leber, Galle zc.) den 7 Planeten u. s. f. Am Schluße wird auf den, der über allen den verschiednen heptadischen Klängen des Kosmos als die „wahre mystische Octave des Weltalls" throne, erbaulich hingewiesen. Ein kurzer Anhang medicinischen Inhalts: die Hauptarten leiblicher und geistiger Krankheiten, nebst den vornehmsten Heilmitteln dawider — wobei als Gegenmittel wider Geistesstörungen Gottesfurcht, Gebet und Blut Christi hervorgehoben werden — beschließt das Ganze.[50])

Das gemeinsame Grundelement, von dem die dichte Wolke dieser naturmystischen Zeugen durchdrungen erscheint und das sie Beide, die kirchlich gerichteten wie auch die Enthusiasten, in sich

begreift und zusammenhält, ist die Voraussetzung einer Abspiegelung der dreieinigen Gottheit im Universum, die kirchlich-trinitarische Fassung ihres Gottesbegriffs und die entsprechende Gestaltung ihres Naturbegriffs. Als eine Fülle triadischer Abbilder der göttlichen Urtrias und sonstiger bedeutsamer Spiegelbilder des Ewigen und Unsichtbaren in sich schließend, wird die Natur von ihnen Allen, auch den zumeist pantheistischen Vorstellungen zugeneigten Vertretern der enthusiastischen Richtung aufgefasst. Aus dem Buche der Natur gleicherweise wie aus dem Bibelbuche wird der kirchliche Gottesbegriff, wird das Wesentliche des positiven Offenbarungsgehalts herausgelesen. An der Berechtigung dazu, das erstere Buch gemäß dem letzteren zu deuten, wird nirgends ein Zweifel laut; die Gleichheit des Inhalts beider Urkunden wird als feststehende, keines Beweises bedürftige Voraussetzung behandelt. Daher denn das Gottinnige, das Begeisterte dieser Weltansicht, die hie und da, besonders bei ihren enthusiastisch gerichteten Trägern den Charakter des Berauschtseins von göttlichen Gedanken, des Trunkenseins in der Wonne seliger Gottbetrachtung trägt, und von der nüchternen Oede, Leere und Kahlheit der modernen „naturwissenschaftlichen Weltansicht," in deren gewöhnlicher Fassung wenigstens, so grell absticht.

---

6. Propädeutische Naturtheologie, besonders in der reformirten Kirche.

Jene Auffassung des Naturgebiets als einer Vorstufe der in der biblischen Offenbarung voller, reicher und adäquater gebotenen Erkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen, der wir bereits im patristischen Bereiche in Gestalt gewisser kosmo- und teleologischer Ausführungen der Apologeten gegenüber heidnischen Gottesleugnern begegneten, und welche wir dann im Mittelalter, meist nach aristotelischer Methode formulirt und in das scholastische Lehrstück von

den fünf Gottesbeweisen eingeschlossen, eine wenn auch untergeordnete Rolle spielen sahen: sie behauptet sich auch in der Lehrtradition unsres Zeitraums, obschon sie hinter die eben charakterisirte mystisch-symbolische Handhabung des religiösen Naturerkennens als die zeitgemäßere und den genialeren Geistern besser zusagende mehr zurücktritt.

Dem Standpuncte der Reformatoren, insbesondre der lutherischen, entsprach es im Grunde nicht, derjenigen Form und Methode des theologischen Naturerkennens, die vom Vorhandensein einer positiven Offenbarung vorerst abstrahirt und sich auf lediglich propädeutische Demonstrationen beschränkt, also zu zeigen sucht, wie weit die natürliche Vernunft des Menschen es in der Erkenntniß göttlicher Dinge zu bringen im Stande sei, eine sorgfältige lehrhafte Ausbildung zu widmen. Vom natürlichen Erkenntniß- und Urtheilsvermögen in geistlichen Dingen dachte man ja so gering. Die Haltung, die man, und zwar mit gutem Grunde, im Lehrstück von der Erbsünde gegenüber der in Semipelagianismus, ja vielfach in crassen Pelagianismus verfallenen römisch-kirchlichen Theorie und Praxis einnahm, legte es nahe, das was des Menschen natürliches Streben nach Gotteserkenntniß zu leisten vermöge, auf ein verschwindendes Minimum zu reduciren, ja seine völlige Blindheit in diesem Stücke zu behaupten. Bekannt sind Luthers harte Aussprüche über die natürliche Vernunft als „blind und todt vor Gott“, als „eitel Finsterniß in göttlichen Dingen“, als „staarblind in Sachen welche die Seligkeit betreffen“. Auch Melanchthon in der Augsb. Confession betont, daß alle unter dem Einflusse der Erbsünde stehenden Menschen „keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können.“ Die Concordienformel räumt zwar ein: des Menschen Vernunft oder natürlicher Verstand „habe noch wohl ein dunkel Fünklein des Erkenntniß, daß ein Gott sei, wie auch des Gesetzes“ (nach Röm. 1 u. 2), fügt aber sogleich hinzu: dieselbe sei „dennoch also unwissend, blind und verkehrt, daß — auch die allersinnreichsten und gelehrtesten Leute auf Erden das

Evangelium aus eignen Kräften nicht vernehmen, fassen, verstehen, noch gläuben und für Wahrheit halten können." Daß einzelne hyperlutherische Eiferer noch weiter giengen, daß z. B. Flacius das Gottesbild im natürlichen Menschen geradezu in ein Teufelsbild verwandelt sein ließ und ganz allgemein und schlechtweg behauptete: „Daß irgendwelche wahre Principien oder Kenntnisse vom Einen Gott und von dessen Weltregierung im (gefallenen) Menschen noch vorhanden seien, dürfe nicht zugegeben werden", — dieß wurde allerdings als manichäische Uebertreibung gerügt. Immerhin urtheilten aber auch die gemäßigteren Vertreter des Lutherthums über das, was die natürliche oder propädeutische Gotteserkenntniß verglichen mit der geoffenbarten werth sei, fast wegwerfend. Chemnitz nennt sie eine „matte, ohnmächtige, ja nichtige Erkenntniß," (notitia languida, imperfecta, immo nulla) die „eher Ignoranz als Kenntniß" zu nennen sei. Jedenfalls fordert er die Unterordnung der natürlichen Gotteserkenntniß unter die geoffenbarte, „dergestalt daß, wo beide dissentiren oder miteinander streiten, die natürliche stets der göttlichen nachstehe, diese aber auch überall da, wo sie zusammenstimmen, der natürlichen erst wahre Kraft und Gewißheit ertheile." Ganz ähnlich hatte schon sein Lehrmeister Melanchthon dem Trachten der unerleuchteten und unerlösten Vernunft nach göttlichem Lichte, wie es z. B. in den überlieferten Beweisen fürs Dasein Gottes, in den Lehrsätzen der Physik nach aristotelischer Behandlungsweise ꝛc. zum Ausdruck gelange, erst dann reellen Werth und Nutzen beigelegt, „wenn der menschliche Geist aus der Schrift und besonderen Offenbarung Gottes in der wahren und richtigen Meinung über Gott, die Schöpfung, die göttliche Gegenwart in den Creaturen und die Art seiner Weltregierung befestigt sei." Die späteren, einer Wiedererneuerung des scholastischen Lehrverfahrens zustrebenden Dogmatiker statuirten demgemäß ein Stufenverhältniß zwischen der, lediglich natürlicher Erkenntnißmittel sich bedienenden Gotteserkenntniß der Heiden (welche wiederum eine auf inneren oder auf äußeren Erkenntnissen fußende sein könne: eine

notitia naturalis insita s. interna und eine not. **naturalis** externus s. acquisita) und zwischen der zu dieser bloßen **Natur**erkenntniß die Schrifterkenntniß oder das Licht der Offen**barung** hinzufügenden Gottesweisheit der Christen. Die erstere, **lehrt** Joh. Gerhard, gewähre den sich ihrer bedienenden Heiden **immerhin** mannichfachen Nutzen; entsprechend der Belehrung, Erziehung **und** heilsamen Züchtigung, welche die Juden ihrem Gesetze zu **danken** hatten, gebe es auch für das Heidenthum einen usus didacticus, politicus et elenchthicus ihres Naturgesetzes, kraft dessen sie **Gott** suchen, friedlich mit ihren Nächsten zusammenleben und ihre **sittliche** Schuld gegenüber Gott erkennen lernten. Der den Christen **ver**gönnte Gebrauch des Naturbuches führe freilich weiter, weil dieselben die Unvollkommenheiten dieser Quelle stets durch Vergleichung **des** Buchs der Offenbarung zu erkennen und die betreffenden Mängel demgemäß zu ergänzen vermöchten.[51])

Dieß im Wesentlichen der Standpunkt, auf welchem denn auch ein Theil der lutherischen Theologen eingehendere Beschäftigung mit „natürlicher Theologie" in jenem zunächst nur propädeutischen Sinne sich angelegen sein ließ. Im Zusammenhange dogmatischer Systeme geschah dieß schon seitens der Nachfolger Melanchthons im 16. Jahrhundert, besonders in ihren auf die lex naturalis bezüglichen Ausführungen. Selbständige Abhandlungen oder Werke unter dem Titel Theologia naturalis oder auch Theologia gentilis oder unter ähnlichen Ueberschriften (z. B. noch Theologia philosophica, oder: De cognitione Dei naturali etc.) sah erst das 17. Jhdt. in größerer Zahl entstehen. Doch ist, was Motz, Scheuert, Cellarius, Dan. Clasen, Andreas Senert, Joh. Meisner, Kilian Rudrauf, Joh. Mainkisch, Joh. Christoph Hundeshagen u. AA. auf diesem Gebiete veröffentlichten, größtentheils des Looses der Vergessenheit werth, dem diese Elaborate frühzeitig anheimgefallen sind. Auch gehören dieselben, soweit sie nicht sowohl die natürliche Theologie im Allgemeinen, als vielmehr concreter- und bestimmterweise die Gotteslehre des Heidenthums, also die Mythologie der älteren und neu-

eren heidnischen Völker zum Gegenstande ihrer Untersuchung oder Beurtheilung machten (wie jener Dan. Clasen in seiner Theologia naturalis seu gentilis, 1653, oder wie der Gothaer Jurist Tob. Pfanner in seinem Systema theologiae gentilis purioris, 1679) überhaupt nicht in unser Bereich, sondern in das der religionsphilosophischen Literatur.[52])

Aehnliches gilt von den entsprechenden Erzeugnissen der römisch-theologischen Literatur des 17. Jahrhunderts, wo u. a. die Jesuiten Theophil Raynaud (1622) und Alfons Penafiel (1666), der Kapuziner Yves, sowie der überaus spitzfindige, gelehrt paradoxe Bischof von Satriano: Caramuel v. Lobkowitz (1653) als Verfasser von Werken unter dem Titel Theologia naturalis zu nennen sind. Die geistvollsten Bemerkungen über die propädeutische Naturtheologie und ihr Verhältniß zur geoffenbarten, welche die römisch-katholische Literatur dieses Zeitalters aufzuweisen hat, finden sich in Pascal's Pensées. Ohne die Haltbarkeit der traditionellen Gottesbeweise, die ja durch die Schrift selbst geheiligt seien, anfechten zu wollen, betont dieser tiefsinnige Denker die Erhabenheit der geoffenbarten Wahrheiten über die Natur und im Zusammenhange damit die Nothwendigkeit, daß man Glauben zu den Wundern der Natur herzubringe, wenn man sie wahrhaft würdigen lernen wolle. Ohne Glauben findet der Mensch überall in der Natur nur Dunkel und Finsterniß; selbst den Weissagungen und Wundern der heiligen Geschichte kommt ja keine geometrisch überzeugende Kraft zu.[53])

Zu erheblicheren Leistungen auf dem Felde der propädeutischen Naturtheologie hat es die reformirte Theologie gebracht; auch tritt in ihr ein auf sorgfältige Pflege der einschlägigen Probleme gerichtetes Streben verhältnißmäßig früher hervor. Zwingli gieng bekanntlich in seiner Abschwächung des kirchlichen Erbsündebegriffs und in seiner humanistischen Steigerung des natürlichen Könnens der Menschen so weit, daß er der natürlichen Religion sogar eine gewisse ausreichende Kraft zur Gewährung des Heils beilegte, also

ein Seligwerdenkönnen der Heiden behauptete und deren Tugenden als wirkliche Tugenden anerkannte. Neben den Frommen des A. und N. Bds. erwartete er, einen Hercules, Theseus, Socrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catone und die Scipione im Reiche der Seligen zu finden. Von Plato wie von Seneca behauptete er, sie hätten „aus der Quelle des göttlichen Geistes geschöpft, denn wer die Wahrheit rede, der sei aus Gott." Es fehlt in seinen Schriften nicht an pantheistisch klingenden Sätzen, worin er die Natur mit Gott zu identificiren und ihr jegliche Selbständigkeit gegenüber dem allesbestimmendem und -tragenden göttlichen Willen zu nehmen scheint (vgl. unten B, 7.). Seine Schrift „Von Gottes Vorsehung", worin er sich Calvins Prädestinationsglauben mehr nähert, als in irgendeinem seiner übrigen Werke, ist besonders reich an in diesem Sinne gehaltnen Ausführungen. Eben diese Schrift gibt aber auch einen besonders frischen und warmen Natursinn bei ihm kund; sie zeigt daß diejenige Weise der religiösen Naturbetrachtung, welche Spuren und Exempel der göttlichen Weisheit in den Einrichtungen und Lebensvorgängen der Creaturen nachzuweisen sucht, die teleologische oder physikotheologische Betrachtungsweise also, gerade diesem Vater der reformirten Christenheit vorzugsweise wichtig erschien. Die Art wie er die instinctmäßigen Verrichtungen der Mäuse, des Igels, des Murmelthiers, des Eichhorns auf die väterliche Fürsorge und Weisheit Gottes zurückführt, hat der auf dem entsprechenden Felde operirenden frommen Betrachtungsweise reformirter Theologen auf lange hin wirksame Anregungen und Impulse gewährt. „Welche Stimme oder Sprache," ruft er im Hinblick auf solche Vorgänge wie das Wachen-Ausstellen heusammelnder Murmelthiere oder das Uebersetzen des Eichhorns auf kleinem Holzbrettchen über einen Fluß aus, „vermöchte Gottes Weisheit so hoch zu preisen, wie diese Thierlein, die beinahe der niedersten Gattung angehören? Ja, zeugen nicht auch die empfindungslosen Wesen davon, daß die Macht, Güte und belebende Kraft Gottes stets in ihnen gegenwärtig sei? Die

Allernährerin Erde verschließt niemals unerbittlich ihre reichen Vorräthe, sie denkt nicht der Wunden, welche ihr durch Hacke und Pflugschaar beigebracht werden. Der Thau, der Regen, die Flüsse beleben, befeuchten, erquicken Alles, was bei Dürre in seinem Wachsthum stille stand, dergestalt, daß es durch sein wundersames Gedeihen von der Gegenwart göttlicher Kraft und Lebens zeugt" rc. Offenbar berührt sich hier Zwingli mit der sinnig-gemüthreichen und treuherzigen Art Luthers, mit dem er ja, bei aller Gegensätzlichkeit, auch sonst noch manches Symptom eines tieferen Gemüthslebens, z. B. eine entschiedne Vorliebe für Musik, gemein hatte.[54])

Schon bei Calvin begegnen wir einer theilweise andersartigen Stellung zu diesen Materien. Der (noch von Zwinglis Schüler und Schwiegersohn, dem Züricher Gualtherus in seiner „Apologie" 1545 vertheidigten) Annahme des Seligwerdenkönnens auch der Heiden substituirt der strenge Genfer Reformator eine bedeutend schroffere Formulirung des Begriffs der Erbsünde und ihrer Wirkungen, sammt der bekannten augustinischen Kritik der heidnischen Tugenden als glänzender Laster. Vom relativen Werthe der natürlichen Religion hält auch er ziemlich hoch, grenzt dieselbe aber viel schärfer gegenüber der geoffenbarten Wahrheit ab, indem er ihren bloß vorstuflichen Zweck und Charakter nachdrücklich betont. Er erklärt es für unzweifelhaft, „daß durch jenes einfache und elementare Zeugniß, welches die Creaturen auf so schöne Weise für Gottes Herrlichkeit ablegen, uns doch keineswegs ein genügender Unterricht über Gottes Wesen und Willen dargereicht wird." „Vergebens leuchten uns diese zahlreichen in der Schöpfung zur Verherrlichung des Schöpfers angezündeten Lichter; denn zur Wahrnehmung seiner Herrlichkeit stehen uns nur dann Augen zu Gebote, wenn sie durch Gottes inwendige Offenbarung im Glauben erleuchtet werden." Ueberall wird dieser nur propädeutische Werth der Naturoffenbarung hervorgehoben, auch da wo vom Menschen, dieser Welt im Kleinen und dieser adäquatesten Abspiegelung der göttlichen Macht, Weisheit und Güte die Rede ist. Allerdings habe Gott demselben in der

Schöpfung ein großartiges prächtig geschmücktes Haus gegeben, voll von Gemälden, worauf seine Vollkommenheiten abgebildet seien, oder auch einen riesigen Spiegel seiner Klarheit und seines Reiches. Aber nur der komme dem göttlichen Urheber von dem Allem näher, der sich durch dankbare Benutzung der natürlichen Gotteserkenntniß zu dem Heiligthum des Glaubens an die besondere Offenbarung in Christo emporheben lasse.

Dem von Calvin in dem betr. Abschnitte seiner Institutio (De notitia Dei ex fabrica mundi) Entwickelten schließen sich die weiteren Darstellungen der reformirten Glaubenslehre im 16. Jahrhundert nach Inhalt wie Form meist enge an. Sogar einige Symbole dieser Kirche (wie die I. und II. helvet. Confess., Art. 6; die Belgische Conf. Art. 6; die Gallicana Art. 7. 8 und 17. 18, die englisch-presbyterianische Westminster-Confession, Kap. 4 u. 5) enthalten verhältnißmäßig ausführliche Erklärungen über Gottes Offenbarung in seiner Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung. In den dogmatischen Lehrgebäuden steht der die natürliche Gotteserkenntniß behandelnde Abschnitt in der Regel an der Spitze oder doch, als Bestandtheil des Lehrstücks von Gott, nahe dem Eingang; so bei Aretius, Petrus Martyr und in andren nach dem Schema der Calvinschen Institutio geordneten Locis, aber auch bei dem theilweise eigenthümlich disponirenden Andreas Hyperius. Zu den frühesten Versuchen einer getrennten oder monographischen Behandlung kann jene Viretsche „Einleitung in die Lehre vom Gesetz und vom Evangelium" (1564) gezählt werden; doch mischt dieselbe den Standpunkt des propädeutischen Naturtheologen mit dem des aposteriorisch oder dogmatisch verfahrenden und weicht insofern von der sonst im Reformirtenthum vorherrschenden Tradition ab (oben K. 5, Nr. 4; vgl. Note 46). Auch das sehr umfangreiche Werk des Hieronymus Zanchi über „Gottes Natur oder Eigenschaften", das zusammen mit seiner Trinitäts- und Creationslehre eine vollständige Theologie von großartigster Anlage und detaillirtester Ausführung bildet (1590), hält den propädeutisch-naturtheologischen

Standpunkt nicht ein, verfährt vielmehr überwiegend dogmatisch-aposteriorisch und bahnt in seiner streng dialectischen Darstellungsweise die unmittelbar darauf auch in der calvinischen Kirche zu allgemeiner Aufnahme gelangende scholastische Methode dar.

Im 17. Jahrhundert als der scholastischen Epoche der reformirten Glaubenslehre geht der den dogmatischen Lehrgebäuden einverleibten Darstellung der natürlichen Gotteserkenntniß eine separate und ausführliche Behandlung der Theologia naturalis mehrfach zur Seite. Streng scholastisch stellte dieselbe z. B. Heinrich Alsted dar († 1638), der vielseitig gelehrte Polyhistor und begeisterte Schrifttheologe, der, obwohl er alle weltlichen Wissenschaften durchgearbeitet hatte, doch dem Wahlspruch folgte: „Es gibt kein Buch, als die h. Schrift" (Non est liber, nisi Scr. S.). Seine siebentheilige Universal-Encyklopädie in 2 Foliobänden (1630) gliedert auch die Theologie, die erste der drei Fakultätswissenschaften in sieben Fächer: theol. naturalis, catechetica, didactica, polemica, casuistica, prophetica, moralis; gleich fast allen übrigen, außer der Moral, hat er auch die das erste Glied dieser Reihe bildende Naturtheologie in einem besonderen ausführlichen Werke nach dialektischer Methode behandelt, einer wider die Atheisten, Epikuräer und Sophisten gerichteten „Theologia naturalis, exhibens Scholam Naturae, in qua Creaturae Dei communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur (1615; 2. Aufl. 1623). Gleichfalls nach streng dialectischer Methode behandelte den Gegenstand einige Jahrzehnte später der Utrechter Philosoph und Jurist Paul Voetius, des berühmten Theologen Gisbert Voetius Sohn. Seine Theologia naturalis reformata (1656) verficht den aristotelisch-dialectischen Standpunkt seines Vaters wider den Groninger Theologen Maresius. Außer Gottes Wesen und Eigenschaften bildet übrigens auch die Lehre von den Engeln einen Gegenstand der ungemein breiten und ermüdenden Untersuchungen dieses Werks; angehängt ist eine Abhandlung über die menschliche Seele. — Andre hieher gehörige Schriften sind minder schweren Kalibers. Einen

Miniatur-Abriß propädeutischer Naturtheologie lieferte noch ganz um den Anfang der scholastischen Epoche der hessische Theologe Philipp Vilmar aus Immenhausen in Gestalt einiger unter Vietors Vorsitz bei der philosophischen Fakultät der Marburger Hochschule vertheidigten Thesen De theologia naturali (1610). „Ueber Gott und seine dreifache Offenbarung" schrieb 1624 der Basler Professor Joachim Mencelius († 1632); eine „Cosmotheoria sacra" oder Meditationen über den 104. Psalm um dieselbe Zeit der Anhaltische Gymnasialrector M. Fr. Wendelin zu Zerbst († 1652); ein ähnlich betiteltes Werk Samuel Fabritius in Basel 1665. — Gegenüber den naturalistischen Speculationen der englischen Freidenker, welche, unter Herberts von Cherbury Vortritt, die natürliche Religion als ausreichende Quelle religiös-sittlicher Erkenntniß geltend zu machen und die geoffenbarte neben ihr als überflüssig darzustellen suchten, argumentirten nicht bloß lutherische Gegner, wie der wackre Johann Musäus in Jena, der „die Insufficienz der natürlichen Theologie zum Heile" (1667) treffend darthat, sondern auch reformirte, wie jener Cambridger Platonist H. More und der ihm nahestehende Oxforder Bischof Sam. Parker. Außer der schon erwähnten mehr scholastisch-dialectisch gehaltenen „Demonstration" wider Herbert und Hobbes (K. 5, 4), schrieb dieser Letztere „Tentamina physico-theologica" (1669), einen bemerkenswerthen Versuch, das Dasein und die Hauptattribute Gottes statt metaphysisch vielmehr teleologisch, mittelst umfassender Aufzählung der im Naturleben offenbaren Spuren seiner Macht und Weisheit, zu erweisen. Unter allen hieher gehörigen Arbeiten reformirter Theologen nähert sich diese Parkersche am meisten der noch jetzt in englisch-orthodoxen Kreisen mehrfach beliebten physikotheologischen Argumentationsweise, wie sie im vor. und gegenwärtigen Jahrhdt. an Butler, Paley und den Bridgewater-Autoren ihre gefeiertsten Repräsentanten gefunden hat. [55])

Eine eigenthümliche Modification erfuhr die Auffassung und

Behandlung der propädeutischen Naturtheologie durch die heilsgeschichtliche oder föderalistische Lehrmethode des Johann Coccejus († 1669) und seiner Schule. In den Systemen dieser Schule, die im Gegensatze zu aller Scholastik ihre gesammte Weisheit aus der h. Schrift als der Alles in sich begreifenden Quelle aller Wahrheit zu schöpfen sucht, wird der Inhalt des natürlichen Gottesbewußtseins im Rahmen des „Naturbundes" oder „Werkebundes" (foedus naturae s. operum) abgehandelt, worauf dann die geoffenbarte Gotteserkenntniß oder der Inhalt des „Gnadenbundes" foedus gratiae folgt, wie das Heiligthum auf den Vorhof. Schon innerhalb des Naturbundes, der ein doppelter ist: Naturbund vor dem Gesetze oder weiterer Vorhof (Vorhof der Heiden), und Naturbund unter dem Gesetze oder engerer Vorhof (Vorhof der Juden), gelangt auch die Güte Gottes neben seiner Macht und Weisheit zur Offenbarung; schon hier spielen auch Wunder und Weissagungen als offenbarende Momente ihre Rolle. Das Stiftshüttenartige, terassenförmig Aufsteigende dieser föderalen oder testamentarischen Geschichtsbetrachtung — deren Keime übrigens schon bei früheren Vertretern der reformirten Lehrtradition, wie Leo Judä, Bullinger, Hyperius, Olevianus, hervorgetreten waren — legte es nahe, die Analogien der Vorstufen und des Gipfels der gesammten Construction angelegentlich hervorzuheben und näher ins Einzelne zu verfolgen. Anders also als bei Pascal und Joh. Musäus, die das Ungenügende, die Ohnmacht und Armuth der natürlichen Religion vorzugsweise betonten, wird hier möglichst Viel positiven Gehalts schon in die Vorstufen der geoffenbarten Religion hineingelegt, oder in Gestalt angeblicher Typen oder Realweissagungen aus ihren Urkunden herausgelesen. Die patriarchale Urreligion sowie die alttestamentliche Religion werden durch ein ausgebildetes System der Typologie, das schon im Paradiese mit seinem Lebensbaume urbildliche Schatten der Sacramente erkennt, in der paradiesischen Urreligion überhaupt den Heilsorganismus des N. Bds. vorgebildet findet und überall im A. T. Christum erblicken will, idealisirt.

Wurde dieses idealisirende Verfahren auch auf die natürlichen oder heidnischen Religionen als wildwachsende Abkömmlinge der Paradiesesreligion mit ausgedehnt, so resultirte eine wenn nicht die concreten Formen, doch wenigstens den Grundgedanken der natürlichen Religion mit möglichster Sorgfalt cultivirende und ihn als Analogon des Offenbarungsinhalts geltendmachende Betrachtungsweise; der heilsgeschichtlichen Typologie stellte sich eine naturtheologische Teleologie und Symbolik als besondrer Zweig der propädeutischen Religionsphilosophie zur Seite. In der Schule derjenigen Coccejaner, welche zugleich Cartesianer waren, ist diese mystisch vertiefte und bereicherte Gestalt der Physikotheologie besonders cultivirt worden. Doch waren es noch weniger die mit Coccejus noch theilweise gleichzeitigen Begründer dieser cartesianischen Fraction des Föderalismus wie Heidanus, Burmann, Alting ꝛc., als ihre Vertreter um den Anfang des 18. Jahrhunderts, namentlich Salomo van Til († 1731), die in dieser Richtung Erhebliches leisteten. Wir werden daher dieser letzten Entwicklungsphase der propädeutischen Naturtheologie innerhalb des Reformirtenthums erst im folgenden Buche unsre speciellere Aufmerksamkeit zu widmen haben.

---

7. Die Confessionen und das Schöpfungsdogma.

Wir sahen den confessionellen Standpunct der einer religiösen Naturbetrachtung obliegenden Theologen oder Nichttheologen hie und da eine gewisse Einwirkung auf ihre Auffassungsweise und Methode ausüben. Durchgreifender Art ist diese Einwirkung nicht; die verschiednen Modificationen, die das Naturprincip nach seiner Auffassung und praktischen Bethätigung unter dem Einflusse des Katholicismus einerseits und des Protestantismus andrerseits, sowie innerhalb des letzteren wiederum unter dem des Lutherthums, des Calvinismus oder des sectirerischen Enthusiasmus erfährt, können

den fundamentalen Lehr- und Lebensdifferenzen, auf welchen die neuere christliche Entwicklung beruht, nicht zugezählt werden. Der Katholicismus hat dem Kopernikanismus, dem Cartesianismus und anderen bahnbrechenden Grundgestalten der modernen naturwissenschaftlichen Weltansicht eine Zeitlang schwere Conflicte bereitet (K. 2); er hat aber, wenn er in seinem wenig rühmlichen Eifer auf diesem Gebiete es dem orthodoxen Protestantismus vielleicht zuvorthat, wenn er jedenfalls, in Gemäßheit seiner bekannten altüblichen Kampfesweise, weit schärfere und tödtlichere Waffen zur Unterdrückung des naturwissenschaftlichen Fortschritts anwandte, auf der anderen Seite auch fast ein reichlicheres Contingent tüchtiger Beobachter und Sammler aus den Reihen seiner Cleriker und Mönche in die verschiednen Bereiche des naturwissenschaftlichen Forschens entsandt, als sie beide, das Lutherthum und der Calvinismus (K. 3). An dem auf dem Felde der unmittelbaren religiös-ästhetischen Würdigung des Kosmos und der theosophischen Naturmystik Geleisteten sieht man alle drei Hauptconfessionen und neben ihnen obendrein den enthusiastischen Separatismus und Subjectivismus ziemlich gleichmäßig participiren (K. 5). Höchstens die reformirte Kirche und Theologie steht hierin sowie in praktischer Betheiligung am astronomischen und physiologisch-medicinischen Forschen, vielleicht um ein Weniges hinter der lutherischen Schwesterkirche zurück, leistet dagegen um so Tüchtigeres als biblisch-naturwissenschaftliche und -archäologische Realiensammlerin sowie als Pflegerin physikotheologisch-propädeutischer Speculation (K. 4 u. 6). In Einem Hauptpuncte ist das Verhalten der verschiednen Confessionen zum Naturgebiete durchaus das gleiche: am geocentrischen Standpuncte halten ihre theologischen Vertreter fast alle ohne Ausnahme fest. Antikopernikanisch — wenn auch nicht mehr durchweg in der mittelaltrig-aristotelischen Fassung — bleibt die naturwissenschaftliche Weltansicht des Katholicismus, des Lutherthums und des Calvinismus bis zum Schlusse unsres Zeitalters. Noch während der letzten Jahrzehnte desselben, um die Zeit wo Newtons Forscher-

thätigkeit bereits begonnen, sind die dem Heliocentrismus etwa in cartesianischer Fassung) entschieden zugethanen Theologen sei es römischen, sei es luth. oder calvinischen Bekenntnisses, zu zählen und wagen sich dieselben mit ihren Erklärungen für die neue Lehre kaum hervor (vgl. A, 2, sowie unten B, 3, 6 u. 9).

Entsprechend dieser wesentlich gleichartigen Physiognomie der Confessionen in ihrem Verhalten zum Naturgebiete verhält es sich mit der letzten hier noch zu erörternden Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft: der kosmogonischen Speculation und Exegese. Es würde ein vergebliches Bemühen sein, wollte man darauf ausgehen, die auf dem Gebiete der Schöpfungslehre und der Auslegung des Sechstagewerks wahrnehmbaren Differenzen in der römischen, der lutherischen und der reformirten Tradition — mit Hinzunahme etwa noch des von der griechischen Kirche einerseits und vom Socinianismus andrerseits eingenommenen Standpunctes — unter den Gesichtspunct eigentlicher confessioneller Lehrunterschiede von symbolischer Bedeutung zu stellen. Wenn überhaupt in der neueren Dogmengeschichte neben den central-bedeutsamen symbolischen Unterscheidungslehren ein mehr peripherisches Bereich zu statuiren ist, eine Classe von „Dogmen, in welchen der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus ꝛc. zurücktritt oder verschwindet" (Hagenbach), so ist ohne Zweifel das Schöpfungsdogma zu dieser Kategorie zu rechnen. Gleich der Trinität, der Engellehre, der Lehre von der Person Christi, der Versöhnungslehre und der Mehrzahl der eschatologischen Materien gehört es zu den nicht in erster Linie, sondern stets nur nebensächlicherweise controversen Lehrpuncten. Die Thatsache einer Erschaffung der Welt durch einen uranfänglichen Allmachtsact Gottes und gemäß der im Mosaischen Sechstagewerk enthaltenen biblischen Berichterstattung bildet fast in noch höherem Grade als die eben genannten Lehrpuncte, mehr jedenfalls als z. B. die Trinitätslehre und die Lehre von der Person des Erlösers, gemeinsamen Glaubensgrund und unveräußerlichen Besitzstand für die bei der reformatorischen Krisis auseinandertretenden Kirchenparteien.

Dennoch würde es oberflächlich heißen müssen, wollte man die Thatsache einer gewissen äußeren und theilweise Lehrverschiedenheit dieser Kirchen im Puncte unsres Dogma verkennen und namentlich den Umstand, daß sie sämmtlich die Glaubwürdi gkeitund den Offenbarungscharakter der biblischen Schöpfungsurkunde anerkennen, so auffassen, als bestehe darum auch hinsichtlich der speciellen Auffassung und Ausdeutung dieser Urkunde keine nennenswerthe Differenz zwischen ihnen.' Sogar im Puncte des Schöpfungsbegriffs weicht wenigstens eine der ansehnlicheren reformatorischen Secten, die socinianische, darin von den übrigen ab, daß sie der Erschaffung aus Nichts ziemlich bestimmt eine Erschaffung aus schon vorhandner ungestalteter Materie substituirt. Daß es neben dieser bemerkenswerthesten Grunddifferenz noch andre minder bedeutende, aber doch nicht schlechthin zufällige, vielmehr bald mit diesem bald mit jenem der tieferliegenden Grundunterschiede im Zusammenhange stehende Modificationen innerhalb des kosmogonischen Lehrstückes gibt, vermag schon eine flüchtige Uebersicht über die Reihe der hier in Betracht kommenden Aussagen zu lehren.

1. Gleich bei der Deutung von Gen. 1, 1 begegnet uns, abgesehen von jener socinianischen (auch von einigen theosophischen Enthusiasten wie Paracelsus 2c. vertretnen) Opposition wider die Annahme einer Weltschöpfung aus Nichts, eine Differenz bezüglich der Fassung des Gottesnamens Elohim. Während die Katholiken (mit Ausnahme Cajetan's) und Lutheraner denselben direct auf die Trinität deuten, also die ganze Dreieinigkeit schon in diesem Eingangsverse, nicht erst in V. 26, als schaffendes Subject ausgesagt finden lassen, äußern Einige der Reformirten (wie Mercerus, Drusius, Pareus, Buxtorf, Hottinger) sich minder zuversichtlich in Bezug auf diesen trinitarischen Sinn des „Elohim". Einige aber, wie Bucanus und Alting attribuiren (unter Widerspruch der Lutheraner, z. B. Scherzers in Rostock) die Schöpfung als einen „unmittheilbaren Act" bloß Gotte dem Vater. Einige endlich, Goclenius, Polanus v. Polensdorf und Keckermann, stellen den Schöpfungs-

act als gemeinsame That der gewissermaaßen als „verbündete Ursachen" (causae sociae) zu ihm zusammenwirkenden Personen des Vaters, Sohnes und Geistes dar, fallen also in Folge allzu spitzfindigen scholastischen Distinguirens einer fast tritheistischen Vorstellungsweise anheim.

2. Zwischen V. 1 u. 2 des Hexaëmeron, oder zwischen den grundlegenden Act der ersten Materieschöpfung und die Bildungsgeschichte des Ur-Chaos wollen die Theologen des Arminianismus (Episcopius, Curcelläus, a Limbach — jedoch nicht Grotius) einen Zeitraum von unbestimmter, aber nicht unbeträchtlicher Länge eingeschoben wissen; eine vorerst in keiner der übrigen Denominationen zahlreichere Zustimmung findende Annahme, der nur der orthodoxe anglikanische Jurist Matth. Hale (um 1670) sich anschließt.

3. Die Geltung der sechs Tage als wirklicher Zeiträume sucht ein kleinerer Theil der römischen Genesis-Exegeten mittelst Erneuerung der Simultanschöpfungslehre Augustins zu verflüchtigen und illusorisch zu machen (Cajetanus, Canus, Bodinus, Mussipontanus, Philippus a Bona Spe, Gonzalez de Sala) — unter Widerspruch sowohl der größten Mehrzahl der römischen Theologen als sämmtlicher Lutheraner und Reformirten. Daß unter den Letzteren Keckermann eben dieser Vorstellung gehuldigt habe, ist ihm nur auf Grund eines Mißverständnisses von späteren luth. Theologen z. B. von Friedlieb in Stralsund, vorgeworfen worden. Nur der (früher katholische) Mystiker Brocard (um 1580, s. B, 10) vertrat die Simultanschöpfungsidee in ernstlich gemeinter Weise. — Eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen die geschichtliche Geltung der Schöpfungstage des biblischen Berichts bethätigt der Socinianismus in so fern, als er in der Regel bei gewissen allgemeinen Feststellungen hinsichtlich des Erschaffenseins der Welt und des Menschen stehen bleibt, ein specielleres Eingehen auf die Stufenfolge und den Connex der Schöpfungswerke aber vermeidet (s. B, 7). Einige mehr oder minder kühne Abweichungen von der Reihenfolge des Hexaëmeron sowie von einzelnen seiner Aussagen gestatten sich die Theosophen, besonders Paracelsus und Böhme (s. B, 10).

4. Den Geist Gottes über den Wassern Gen. 1, 2 deutet die größte Mehrzahl aller kirchlich-orthodoxen Theologen ebenso auf den h. Geist, wie sie in dem „Gott sprach" des folg. Verses eine Hindeutung auf den Sohn oder Logos Gottes erblickt. Die Socinianer weichen auch hier wieder ab; sie kehren zur altkirchlich antiochenischen Deutung des Geistes auf bewegte Luft oder Lebenskraft zurück, worin ihnen einige wenige kirchliche Theologen, z. B. unter den Reformirten Petrus Martyr, unter den Katholiken (annähernd wenigstens) Cajetanus zustimmen. Zugleich finden sie in dem Sprechen Gottes von V. 3 an nicht die zweite Person der Dreieinigkeit, sondern überhaupt nur den göttlichen Machtwillen ausgedrückt — eine Meinung die auch Socins antitrinitarischer Vorläufer Servet ursprünglich (1531) geäußert hatte, später aber, in seinen Dialogen über die Trinität 1532, mit einer der kirchlichen mehr genäherten Annahme vertauschte.

5. Das den Anfang der Schöpfungswerke bildende Licht, das Schöpfungsproduct des 1. Tages, faßt die Mehrzahl aller kirchlichen Exegeten im Anschlusse an die durch Beda, Hugo von St. Victor ꝛc. im MA. zur Herrschaft erhobene Lehrweise als die substantielle Grundlage, das Antecedens oder Substrat des Sonnenlichts, denkt es also auch als um die Erde rotirend und so, bis zur Erschaffung der einzelnen Himmelslichter am 4. Tage, den Wechsel zwischen Tag und Nacht hervorbringend. Vereinzelt stehen einige Reformirte wie Danäus und Polanus a Polensdorf, welche dieses Urlicht mit dem Element des Feuers identificiren, sowie einige römische Theologen wie Eugubinus und Ambrosius Catharinus, welche geradezu schon die Sonne sammt Mond und Gestirnen im Lichte des 1. Tages enthalten sein lassen, sich damit der naturalistischen Anschauung der späteren Cartesianer nähernd, welche einen zeitlichen Unterschied zwischen Licht- und Gestirnschöpfung überhaupt nicht anzuerkennen vermag. Eine eigenthümliche, gleich der hier bezeichneten von Seiten der luth. und ref. Orthodoxen bestrittene Ansicht einiger Papisten (Bellarmin, Becanus ꝛc.) will unter dem Urlichte ein

bloßes Accidens ohne Subject verstanden wissen, reproducirt also wesentlich jene Meinung Eugubins und Catharin's in etwas vorsichtigerer, scholastisch-abstracterer Fassung.

6. Bezüglich der Himmelsveste oder des **Firmaments** huldigen Katholiken, Lutheraner und Calvinisten theilweise verschiednen Meinungen. Die Mehrzahl der Ersteren versteht unter dem Firmament den Inbegriff des oberen oder Aether-Himmels und des niederen oder Luft-Himmels, die Lutheraner fast sämmtlich bloß den Aetherhimmel mit Ausschluß des niederen Luftkreißes, die Reformirten dagegen vorherrschend bloß den Luftkreiß im Gegensatze zum Aether. Eine Ausnahmestellung innerhalb der römischen Tradition nehmen die mit der eben erwähnten reformirten Vorstellung harmonirenden Bened. Pererius, Gregorius a Valentia und Dionys. Petavius ein; deßgleichen innerhalb der lutherischen Theologie Joh. Musäus, A. Pfeiffer und J. G. Meisner, die sich gleichfalls der reformirten Deutung der Rakia auf den niederen Luftkreiß anschließen. Dagegen pflichten unter den Reformirten Petrus Martyr sowie die Vertreter der arminianischen Richtung seit Episcopius der bei den Papisten vorherrschenden Zusammenfassung von aether und aër unter dem Namen der Rakia bei; und Polanus a Polensdorf sowie J. H. Hottinger lehren gleich den Lutheranern unter der Veste lediglich den Aether verstehen.

7. Mit diesen Differenzen betreffs der Himmelsveste hängen mehrere verschiedne Fassungen der **Wasser** über derselben zusammen. Als wirkliche, wunderbarer Weise in den oberen Regionen schwebend oder lagernd erhaltene Wasser denken dieselben, dem Vorgange Luthers folgend, fast sämmtliche Lutheraner, einige wenige Reformirte (Danäus, Hottinger — mehr unbestimmt Polus in der „Synopsis"), sowie die meisten katholischen Exegeten, nur daß von den Letzteren Einige (Cajetan, Catharinus) diese Wasser krystallinisch denken und als Substrat des s. g. Krystallhimmels näher zu bestimmen suchen. Dagegen huldigen fast sämmtliche Reformirte der von Calvin (— nicht von dem in augustinischer Weise spiritualisi-

renden und die Wasser mit der Licht- oder Engelwelt identificirenden Zwingli) vertretenen Fassung der oberhimmlischen Wasser als eins mit den Wolken, den Erzeugern des Regens. Von katholischen Auslegern pflichten Eugubinus, Pererius und Petau dieser einigermaßen naturalisirenden Wolkendeutung bei; von Lutheranern Melanchthon, Joh. Gerhard, sowie bestimmter als dieser das Haupt der synkretistischen Schule Calixt, der auch deßhalb Angriffe von orthodoxer Seite zu bestehen hatte; deßgleichen Cäso Grammius, Professor der griechischen Sprache zu Kiel (1666) und einige Spätere.[56])

8. Das dritte Tagewerk will der Reformirte J. Mercier, unter Zustimmung von Coccejus und Picherellus, durch Verlegung seiner ersten Hälfte, nemlich der Scheidung von Wasser und Land, auf den 2. Tag, dergestalt getheilt wissen, daß dem 3. Schöpfungstage bloß die Erschaffung der Pflanzenwelt verbleibe. Sämmtliche lutherische Exegeten, sowie alle Katholiken außer dem hier zustimmenden Petau, verwerfen diesen Mercierschen Theilungsversuch als ein ursprünglich jüdisches, zuerst von Ibn Esra aufgebrachtes Fündlein.

9. Die thomistische Annahme einer gewissen Beseelung der Gestirne oder einer Erzeugung der Bewegungen der Himmelskörper durch Engel lebt im Kreiße der römisch-katholischen Ausleger von thomistischer Richtung (besonders bei Cajetan, der sogar eine Beseelung des ganzen Himmels zu lehren beschuldigt wurde; bei Pererius, den Theologen von Coimbra rc. — vgl. oben K. 2, 1) fort, unter bedingter Zustimmung auch einzelner Reformirter. Dagegen wird lutherischerseits diese Gestirngeisterlehre einstimmig verworfen.

10. Die altkirchliche Vorstellung von einem Wasserursprunge der Vögel (auf Grund von Gen. 1, 20 Vulg.) behauptet sich in sämmtlichen drei Hauptkirchen des Abendlands als herrschende Ansicht, trotz principieller Lossagung der Evangelischen von der Autorität der Vulgata. Bloß einige Reformirte, wie Sixtinus Amama, Pareus, Hottinger, sowie die Katholiken Cajetan, Ambrosius Catharinus, Vatablus, Pererius u. einige Andre, wagen es, dieser fehlerhaften Ueberlieferung mittelst Ergänzung eines volet zu vola-

tilia die nöthige Remedur angedeihen zu lassen. Aehnlich unter den Lutheranern Lucas Osiander, A. Pfeiffer, Walther, Wegner, sowie später (1706) J. Chr. Bauer, welche als das der Erschaffung der Vögel zu Grunde gelegte Element vielmehr die Erde denken, während Balthasar Meisner (1623) eine combinirte Bildung aus Wasser und Erde statuirt.

11. Bei der Lehre von der Erschaffung des Menschen erfahren einige heterodoxe Seltsamkeiten — wie des Eugubinus und Franziscus Georgius (Beide Kath.) sowie des luth. Theosophen Böhme Reproduction der rabbinischen Annahme einer uranfänglich androgynen Beschaffenheit Adams, deßgleichen der Paracelsussche Coadamitismus und der Peyrereschen Präadamitismus — die Zurückweisung der Orthodoxen aller Confessionen, auch Socinianer und Arminianer nicht ausgenommen. — Daß „Bild Gottes" und „Aehnlichkeit Gottes" 1 Mos. 1, 26. 27 sachlich eins und dasselbe sind, erkennt, im Gegensatze zur altkirchlichen und scholastischen Verkennung der Synonymie dieser Ausdrücke, die lutherische und die calvinische Theologie übereinstimmend an; deßgleichen auch einige Katholiken wie Sixtus von Siena, Pererius, Tirinus, a Lapide, Mersenne und Petavius. Die Mehrzahl der römischen Theologen hält an dem bekannten scholastischen Begriffsunterschiede zwischen imago und similitudo fest, in welcher Beziehung einige Reformirte (Petr. Martyr, Ursinus, Zanchius, Junius) ihnen folgen. Der Socinianismus erkennt einen Unterschied zwischen „Bild" und „Aehnlichkeit" nicht an, läßt aber zum göttlichen Ebenbilde statt ursprünglicher Gerechtigkeit, Weisheit ꝛc. wesentlich nur die Herrschaft des Menschen über die vernunftlose Creatur gehören (ähnlich einige Arminianer, insbesondere Grotius). — Eine Erschaffung nicht bloß des Menschen, sondern der ganzen Welt nach dem Bilde Christi lehren, unter Zurückgehen auf ältere platonisirende Lehren, mehrere theosophirende Mystiker wie Böhme, Goodwin, Poiret, auch der Cartesianer Malebranche. Verwandt ist die auch wesentlich nur im

Kreiße der Theosophen sich haltende trinitarische oder trichotomische Fassung des Gottesbildes im Menschen (bei Paracelsus, Weigel, Böhme, El. Prätorius, Am. Comenius) ꝛc.

12. Betreffs der Lage des Paradieses folgen fast sämmtliche Lutheraner der Annahme Luthers, daß die im Allgemeinen ostwärts zu suchende Stätte des Gartens Eden durch spätere Katastrophen, namentlich durch das Gericht der Sintfluth, völlig verwischt und unkenntlich geworden sei. Deßgleichen huldigen der Deutung Calvins, die das Paradies an die Euphratmündungen verlegt und die vier Hauptläufe des Pasitigris mit den vier Flüssen 1 Mos. 2, 8 ff. zu combiniren sucht, die meisten späteren Reformirten, von Lutheranern aber, wenigstens bedingterweise, Joh. Gerhard, sowie mit aller Entschiedenheit Micrälius in Stettin (1664); deßgleichen aber auch einige der katholischen Ausleger, wie der in diesem Puncte für Calvin wohl schon vorbildlich gewesene Eugubinus (1535), sodann Vatablus, Oleaster, Pererius, Cornelius, Jansen, Mersenne, a Lapide und Petau.

13. In der Deutung des Protevangeliums Gen. 3, 15 auf den Sieg des Messias über die satanische Macht des Bösen folgen sämmtliche orthodoxe Lutheraner sowie die meisten Katholiken der altkirchlichen Tradition. Dagegen schließen sich der von Calvin und W. Musculus vertretenen Fassung jener Stelle, wonach dieselbe zunächst nur auf die natürliche Feindschaft zwischen Mensch und Schlange und erst typischerweise auf Christum geht, verschiedne orthodoxe Reformirte an (Beza, Pareus ꝛc.), deßgleichen sämmtliche Socinianer und Arminianer, sowie auch einige Katholiken, wie Bellarmin, Bonfrère, a Lapide.

14. Daß die aus dem Paradies vertriebne Menschheit bis zur Sintfluth noch keinem Fleischgenuß gehuldigt, sondern bloß vegetarianisch gelebt habe, ist ein fast allen römischen Exegeten (mit Ausnahme nur von Cajetan, a Soto, Victoria und Pererius) feststehendes Axiom, dem lutherischerseits allgemein, reformirterseits gleichfalls fast allgemein widersprochen wird. Bloß Seb. Münster,

J. Mercier und P. Martyr theilen die ascetisch-vegetarianische Anschauungsweise der Papisten.

Bei einigen Streitfragen der Hexaëmeron-Exegese findet eine so starke Getheiltheit der Meinungen statt, daß irgendwelches Präponderiren confessioneller Einflüsse zu Gunsten der einen oder anderen der auseinandertretenden Lösungen des betr. Problems unnachweisbar bleibt. So halten sich in der berühmten, schon seit der altkirchlichen Zeit viel ventilirten Frage: ob die Welt im Frühling oder im Herbste erschaffen worden, orthodoxe Katholiken, Lutheraner und Calvinisten in ungefähr gleicher Stärke zur einen oder zur andern der beiden einander widerstreitenden Meinungen. Für frühjahrliche Erschaffung der Welt sind zwar die meisten Katholiken (auch Cajetan, Molina, Valentia, a Lapide, Tornielli &c.), aber immerhin doch unter Widerspruch so angesehener Forscher wie Arias Montanus, Pererius, Mersenne, Petavius, die für die Herbstzeit eintreten. Von lutherischen Theologen plädiren Luther, Melanchthon, Ägid. Hunnius, Joh. Gerhard, Simson, Gottfr. Wegner u. AA. für vernale, dagegen der berühmte Leipziger Chronologe Calvisius († 1617), Abrah. Calov, Strauch, Runge, Walther &c. für autumnale Weltentstehung. Unter den Reformirten huldigen Alsted, Polanus, L. Capellus, G. J. Vossius, Jul. Cäsar Scaliger, Pareus dem Frühling, hinwiederum aber Danäus, Zanchius, Piscator, Voetius, Maresius, Burmann, Heidegger, Turretin &c. dem Herbste als Welterschaffungstermin. Mehrere wie Keckermann, Hoornbeck, Hottinger, Salden &c. rathen zu gänzlicher Niederschlagung des Streites als einer belanglosen und nie endgiltig zu schlichtenden Differenz. Einige folgen Gerh. Mercators, des berühmten Kartographen († 1594) Berechnung, wonach die Weltschöpfung vielmehr in hochsommerlicher Zeit stattgefunden hätte. Noch um den Anfang des vor. Jahrhdts. dauerte der Streit fort, wie die damals erschienene Schrift des Geraer Rectors Hogel zeigt, der herausgerechnet haben wollte, daß Gott am 26. October Abends zu schaffen angefangen habe.[57])

Noch einige andere Meinungsunterschiede dieser Art, denen sich irgendwelches Originiren in confessionellen Differenzen auf keine Weise nachweisen läßt, wird die folgende Darstellung uns kennen lehren. Z. B. einen hauptsächlich nur in reformirten Kreißen hervorgetretenen Dissensus betreffs der Zeitdauer der einzelnen Schöpfungsacte Gottes: ob jedesmal den ganzen 24stündigen Zeitraum eines Tages in Anspruch nehmend, oder ob in kürzerer Zeit, oder ob — zu welcher Meinung die strenge Orthodoxie vorzugsweise geneigt war — mit Einem Schlage, ohne allen Zeitaufwand erfolgend. Deßgleichen eine mehr nur zwischen Lutheranern (Varenius, Sebast. Schmid ꝛc. einerseits, und Gerhard, Deutschmann, Calov ꝛc. andererseits) verhandelte Streitfrage über den Zeitpunct der Engelerschaffung: ob derselbe auf den ersten oder auf den zweiten der sechs Schöpfungstage zu legen, oder ganz unbestimmt zu lassen sei, u. s. f.

Die christliche Symbolik gewinnt bei genauerer Verfolgung dieser und ähnlicher Details der kosmogonischen Tradition in unsrem Zeitraume offenbar wenig oder Nichts. Auch wenn wir die an den abendländisch-kirchlichen Lehrstreitigkeiten fast unbetheiligt gebliebene, nur ganz vorübergehend einige Male in sie hineingezogene griechische Theologie und Kirche mit in den Kreiß unsrer Betrachtung aufnehmen wollten, würde sich kein wesentlich größerer Reichthum des zu wirklich belangreichen symbolischen oder comparativ-dogmatischen Erörterungen dienlichen Materials ergeben. Was die Bekenntnißschriften dieser Kirche, insbesondre die Confessio orthodoxa (I, qu. 18—22), die des Kritopulos (cap. 2) und die des Dositheos (decr. 4) in Betreff des Schöpfungsdogma's bekennen, erscheint als nicht eben sehr reichhaltige Ausführung der bekannten Nicänischen Formel, wonach Gott Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren wie unsichtbaren ist. In Anlehnung an die die orthodoxe Lehrtradition seit Athanasius, Basilius und den Gregoren zusammenfassenden Sätze des Joh. Damascenus (s. Buch II, B. 6), sowie was speciell das „unsichtbare" Schöpfungsproduct, die Engelwelt betrifft, an die Hierarchieenlehre des Pseudodionysius, wird

das ganze Schöpfungswerk Gottes ächt dualistisch als ein zweitheiliger Act betrachtet. Beim ersten der beiden Theile, der Erschaffung des Engelreiches, wird fast länger verweilt als beim zweiten, die sichtbare Schöpfung sowie deren Zielpunct, den gottbildlich-mikrokosmischen Menschen behandelnden Theile. Nur Kritopulos geht auf die zum Menschen aufsteigende Stufenleiter der Creaturen im Sechstagewerke sowie auf die Paradiesesgeschichte etwas näher ein. Originelles bietet aber auch er nicht. Möglichst enger Anschluß an die älteren morgenländisch-kirchlichen Autoritäten ist für alle diese Darstellungen, gleichwie für die auch aller späteren griech. und russischen Dogmatiker seit dem 17. Jahrhundert vor Allem charakteristisch. Der griechischen Kirche gilt nun einmal unverbrüchliches Halten am Ueberlieferten nach Inhalt wie Form als wichtigstes Gesetz und höchstes Lob. Auf diesem ihrem grundsätzlichen Traditionalismus beruht das eigenthümlich Monotone, starr Abgeschlossene, Fortbildungsunfähige ihrer Lehrbildungen überhaupt und ihrer Behandlung des Schöpfungsdogma's insbesondere.[58])

So gering nun aber auch symbolisch oder comparativ-dogmatisch der Ertrag eines specielleren Eingehens auf die kosmogonischen Lehren der Dogmatiker und Genesis-Exegeten unsres Zeitraums sein mag: für unseren Zweck einer eingehenden Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Verhaltens der christlichen Theologie zum Naturgebiete überhaupt und zur naturwissenschaftlichen Forschung insbesondere wird eine solche Betrachtung uns mannigfachen Gewinn abwerfen. Und zwar dieß um so gewisser, da gerade innerhalb des vorliegenden Zeitraums die theils freundlichen theils gegensätzlichen Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie sich in vorzugsweise anschaulicher und concentrirter Weise an den die Hexaëmeron-Exegese betreffenden Fragen abspinnen und da wir viele ausgezeichnet tüchtige Kräfte, darunter auch mehrere von hervorragender Bedeutung auf naturwissenschaftlichem Gebiete, zur Lösung der betr. Probleme Beiträge liefern sehen werden.

B.

Specieller (kosmogonisch-literärgeschichtl.) Theil.

1. Vortridentinische katholische Genesis-Ausleger. Cajetan, Eugubin und ihre Gegner.

Bei der Mehrzahl römischer Exegeten des Sechstagewerks aus der Zeit vor dem Tridentiner Concil und dem Auftreten des Jesuitenordens waltet eine entschieden conservative Richtung vor. Die seit dem Lombarden und Thomas traditionell gewordnen Deutungen werden einfach wiederholt, ohne nennenswerthe Regungen von Selbständigkeit; das Auslegungsverfahren erscheint ganz in den Dienst der scholastischen Dogmatik gestellt. Hauptvertreter dieser Schule ist der Dominikaner Santes Pagninus aus Lucca († 1541), bei dem die Theorie vom mehrfachen Schriftsinne in üppiger Blüthe steht. Den historischen Wortsinn behandelt seine Pentateucherklärung sowie sein Psalmencommentar als die mehr oder minder werthlose Rinde oder Hülse, worin die süße Frucht des mystischen Sinnes beschlossen liege. Domingo de Soto's Commentare zum Lombarden und zu Thomas vertreten eben diese streng orthodoxe Richtung auf dogmatischem Gebiete. Der Ascetiker der Schule ist Luis de Granada († 1528), „Spaniens Chrysostomus", ja einer der einflußreichsten Erbauungsschriftsteller aller Zeiten und Nationen. Seine „Christliche Philosophie vom wunderbaren Werke der Schöpfung" repräsentirt innerhalb der neueren katholischen Erbauungsliteratur ungefähr das, was Joh. Arnd im 4. Buch vom „Wahren Christenthum"

für die Behandlung des nemlichen Gegenstandes innerhalb der lutherischen Kirche geleistet hat.[59])

Merkwürdigerweise war es ein Angehöriger eben des Ordens, dem alle die hier Genannten angehörten, und zwar gerade einer der Bedeutendsten und kirchlich Höchstgestellten, der von dieser streng traditionalen Auslegungsweise kühn abwich und sich einer Reihe von Heterodoxieen schuldig machte, wie sie kaum je seit Erigena's und Abälards Zeit erhört worden waren. Cardinal Cajetan (Thomas de Vio von Gaëta † 1534), Luthers gestrenger Gegner beim Gespräche zu Augsburg und eifrigster Verfechter des unbedingten päpstlichen Absolutismus, spielt auf biblisch-exegetischem und kritischem Gebiete die Rolle eines „Wilden" inmitten der dichten Schaar treuer und zahmer Anhänger der thomistischen Ueberlieferung. Wie er, — vielleicht durch jene persönliche Begegnung mit dem deutschen Reformator angeregt, jedenfalls aber dem Erasmus und andren Vorkämpfern des Humanismus theilweise folgend — überhaupt auf dem Felde der Schriftforschung sich mit auffallender Freiheit bewegte, z. B. das kritische Urtheil des Hieronymus über die Apokryphen des A. Ts. billigte, innerhalb des N. Ts. Antilegomena oder kanonische Bestandtheile zweiten Ranges statuirte (Hebr., Jak., Jud., 2. u. 3. Joh.), die Unächtheit des Abschnittes von der Ehebrecherin Joh. 8, 1—11 anerkannte und die Beziehung der kapernaitischen Rede Christi Joh. 6 auf das h. Abendmahl in Abrede stellte, so hat er auch als Ausleger des Sechstagewerks und der Sündenfallsgeschichte sich aufs Kühnste in Opposition zur traditionellen Auslegungsweise seiner Kirche begeben. Sein um 1530 verfasster Pentateuchcommentar in 5 Büchern ist zwar seinem päpstlichen Gönner Clemens VII., der ihn seines vollsten Vertrauens würdigte und als ein Kirchenlicht ersten Ranges hochhielt, gewidmet, erscheint aber in Anbetracht der zahlreichen exegetischen Ketzereien, wie sie besonders in seinen die Eingangskapitel behandelnden Abschnitten hervortreten, als ein wahres enfant terrible innerhalb der neueren römischen Genesisliteratur. Daß er, wie das schon kurz zuvor Cole-

tus gethan (III, B, 8), mittelst der Behauptung, die sechs Tage hätten keine reale zeitliche Bedeutung, sie seien bloß behufs übersichtlicherer Gliederung und Gruppirung der Schöpfungsproducte von Mose eingeführt (quo facilius declararet Moses naturalem rerum ordinem, consequentiam et dependentiam), auf den Standpunct der Simultanschöpfungslehre Augustins zurückkehrte, dieß kann noch als die harmloseste und am wenigsten bedenkliche seiner hiehergehörigen Heterodoxieen gelten. Er verstößt auf verschiednen andren Puncten weit stärker gegen die Tradition. Vom Gottesnamen Elohim als Subject des ersten Satzes der Schöpfungsurkunde meint er: derselbe begünstige keineswegs die Annahme, daß hier die Dreieinigkeit bezeichnet werden solle (minime favere Trinitati personarum). Der Geist über den Wassern ist ihm nicht der h. Geist, sondern ein Engel oder auch eine Engelschaar, welche die „Wasser der Tiefe", d. i. den Krystallhimmel und mit demselben alle übrigen Himmelssphären zu bewegen hat. Die Himmel und Gestirne denkt er überhaupt beseelt, unter Berufung auf den Ausdruck „der Himmel Kräfte" (Coeli, coelorumque virtutes etc.) in der kirchlichen Liturgie. Dem herkömmlichen Dogma von einem gemeinsamen Ursprung der Fische und Vögel im Wasser entzieht er sein exegetisches Fundament mittelst richtigerer Auslegung der Stelle Gen. 1, 20 — eine in der That ziemlich verwegene Neuerung, da man sich längst in römisch-kirchlichen, insbesondere in mönchischen Kreißen gewöhnt hatte, das Dogma vom Wasserursprung der Vögel als Stütze für jene gelindere ascetische Praxis, die sowohl Fisch als Vogel als erlaubte Fastenspeise behandelte, zu gebrauchen. — Betreffs der Erschaffung des Weibes gestattet er sich eine kühne Spiritualisirung des biblischen Textes: Adams Schlaf und Eva's Bildung aus seiner Rippe sei nicht buchstäblich-historisch, sondern mystisch und zwar parabolisch zu verstehen. Beim buchstäblichen Verstande der Stelle werde man zu der in doppelter Weise absurden Annahme gedrängt, daß Adam entweder vor Verlust seiner Rippe ein Monstrum, oder nach deren Verlust ein Verstümmelter (mancus)

gewesen sei. Eva sei vielmehr in Wahrheit gleichzeitig und im selben Augenblicke mit Adam erschaffen worden. Auch die Schlange des Paradieses verflüchtigte er zu einer bloßen symbolischen Figur, und Evas Behauptung gegenüber der Schlange: „Gott hat gesagt: Esset nicht davon" rc. erklärte er für eine aus Aerger übertreibende — ähnlich wie wenn eine Frau, deren Mann wünsche, daß sie nicht ausgehe, im Aerger sage: sie dürfe keinen Fuß vor die Thüre setzen! — Auch noch jenseits der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte begegnet man bei ihm einzelnen bemerkenswerthen Verstößen wider die herrschende Ueberlieferung. So geht er von der sonst in katholischen Kreißen üblichen Annahme ab, daß die Menschen bis zur Sintfluth kein Fleisch genossen hätten, beschränkt vielmehr die Epoche rein vegetarianischer Diät auf die Paradieseszeit.[60])

So verwegen diese Lehrabweichungen des römischen Cardinals erscheinen mochten, durch das wenige Jahre nach ihm von dem regulären Chorherrn Augustinus Steuchus aus Gubbio (daher Eugubinus), späterem Titularbischof von Chisamo auf Candia und päpstlichem Bibliothekar († 1550), in ähnlicher Richtung Geleistete wurden sie noch überboten. Zwar in seinen mehr nur kritischen Fragen gewidmeten „Annotationen zum Pentateuch" (1530) hatte derselbe wesentlich conservative Anschauungen vorgetragen, z. B. betreffs der Vulgata, die er als die treueste, sprachlich eleganteste, überhaupt als die werthvollste aller Bibelübersetzungen verherrlichte. Aber seine 1535 zu Lyon unter dem Titel „Cosmopoeia" veröffentlichte Auslegung der drei Eingangskapitel der Genesis läßt den auch bei Cajetan wahrnehmbaren Einfluß kritisch-humanistischer Gelehrsamkeit in auffallender Stärke hervortreten, verbunden mit einer eigenthümlich freisinnigen naturphilosophisch-mystischen Speculation. Gleich in der Vorrede kündigt er die Absicht an, mittelst der Philosophie, diesem höchsten Gute der Menschheit neben der Frömmigkeit, eine Reihe von Dunkelheiten, die bisher über der Exegese der biblischen Schöpfungsgeschichte geschwebt, zu verscheuchen. Daß er mit dieser Philosophie einerseits sprachgelehrtes und kriti-

sches Auslegungsverfahren, andrerseits kabbalistischen Mysticismus meint, zeigen die beiden Vorbilder, welchen er vor allen folgen zu wollen erklärt: der h. Hieronymus und — Picus Mirandula! Eine erste, noch harmlose Probe von der Art seiner philosophischen Behandlung der Schöpfungslehre bietet seine einleitende Darlegung davon, wie auch schon das vorchristliche Heidenthum eine gewisse Kenntniß von der Thatsache des Erschaffenseins der Welt gehabt habe. Die Aegypter, Chaldäer, Phönicier, sowie die ältesten Griechen vor Aristoteles und Epikur, den Urhebern des verderblichen Dogma's von der Ewigkeit der Welt, hätten sehr wohl nicht bloß die Entstehung des Kosmos durch einen göttlichen Schöpfungsact, sondern auch solche besondere Momente der biblischen Schöpfungslehre wie die Hervorbildung der Erde aus chaotischem Urzustande, und zwar aus Wasser, die gottbildliche Erschaffung des Menschen rc. gekannt. Reichliche Beibringung von Classikerparallelen charakterisirt auch seine Behandlung des Genesistextes selbst, mehr jedoch noch ein gelehrtes Eingehen auf den Grundtext, mit öfteren kühnen Worterklärungen, wodurch er seine mystischen Speculationen zu stützen sucht.

So deutet er das hebr. or „Licht" geradezu durch „Sonne", gleichwie maor (das Erleuchtete, lucefactum) den von der Sonne erleuchteten Mond bezeichne. Damit sucht er seine Ansicht von wesentlicher Identität des Lichts und der Sonne näher zu begründen. Denn, so führt er zu Gen. 1, 3 aus: das am ersten Tage von Gott erschaffne Licht war schon die Sonne; bis zum zweiten Tage trat ihr erstgebornes Kind, der Mond hinzu; weiterhin dann bis zum vierten Tage die übrigen Gestirne (von welchen er seltsamerweise die Planeten kleiner denkt, als den Mond!). Das vierte Tagewerk bestand lediglich in einem Sichtbarwerdenlassen der vorher schon allmählig entstandenen Himmelslichter. — In derselben fast modern naturphilosophischen Weise bemüht er sich, die übrigen Schöpfungswerke auf möglichst enge Weise genetisch mit einander zu verknüpfen, in der Absicht, auch schon das schöpferische Walten Gottes als ein naturgesetzlich vermitteltes erscheinen zu lassen.

Schon am zweiten Schöpfungstage erzeugt die in voller Kraft, wenn auch noch hinter Wolken verhüllt, leuchtende Sonne reichlichen Regen (— trotz Gen. 2, 6!); so wird die am dritten Tage erfolgende Bekleidung des Erdreichs mit seiner Pflanzendecke vorbereitet. Gleichzeitig bahnt eben jene kräftige Sonnenwärme die um den Beginn des dritten Tags anhebende, aber nur ganz allmählig zum Vollzuge gelangende Trockenlegung eines großen Theils der Erdoberfläche an. Die Entstehung der Fische als lebender Bewohner der Gewässer beginnt schon alsbald, nachdem dieselben sich an ihren Ort gesammelt (ex quo aquae sunt in unum locum coactae), also schon am 3. Tage; sie setzt sich während des ganzen 4. Tagewerkes auf unvermerkte Weise fort, und schließt erst mit dem Abende des 5. Tages ab. — Auch bei der Menschenschöpfung macht sich dieses sein Streben, überall naturgesetzliche Vermittlungen zu gewinnen, bemerklich, freilich nicht so, daß er etwa wie der heutige Evolutionismus eine allmählige Hervorbildung des Menschen aus der Thierwelt lehrte. Vielmehr folgt er hier rabbinisch-kabbalistischen Vorgängern, wenn er Gott, bevor derselbe zum Erschaffen des Menschen schreitet, selbst menschliche Gestalt annehmen läßt, und wenn er als die Urform des Menschen bis zum Zeitpuncte von Eva's Erschaffung (Gen. 2, 21) eine merkwürdige Doppelpersönlichkeit: Mann und Weib miteinander verbunden oder aneinandergewachsen (duabus personis sive vultibus inter se continuis), annimmt. Da er sich bestimmt dagegen verwahrt, hiemit etwa eine ursprünglich androgyne Beschaffenheit Adams lehren zu wollen, so mag er sich den seltsamen Doppelmenschen etwa nach Art der siamesischen Zwillinge gedacht haben. — Rationellerer Art ist seine Paradiesesdeutung, auf die er sich, wie aus seinem Vorworte erhellt, nicht wenig zu Gute that und die in der That, was die räthselhaften Flußnamen Pison und Gihon betrifft, einen ganz neuen Lösungsversuch darbietet, der weit gründlicher als die meisten früheren auf Gewinnung einer bestimmten und greifbaren Vorstellung vom Paradiese als einer irdischen Landschaft von keineswegs uner-

reichbarer Ferne ausgeht, freilich aber die exegetisch unhaltbare Voraussetzung zu Grunde legt, als seien die vier Paradiesesströme statt als Quellzuflüsse vielmehr als Mündungen eines größeren Stromes gedacht (wobei der wahre Sinn des hebr. rösch Gen. 2, 10 mißkannt wird). Er geht nemlich davon aus, daß das Goldland Chavila (Gen. 2, 11) bekanntermaaßen eine arabische Landschaft sei; in Arabien also, und zwar da wo der Phrat und Chiddekel dasselbe berühren, am Pasitigris, seien jene beiden Ströme zu suchen. Sie seien also, wie dieß auch das Etymon ihrer Namen (Phison = exuberantia; Geon = eruptio oder auch = scatens fluvius andeute) wohl nur zwei Hauptarme des Pasitigris, und zwar der Gihon (Geon) vielleicht eben jener Fluß gleichen Namens, an welchem laut 1. Kön. 1, 33—38 Salomo zum Könige gesalbt worden sei.

Sogar auf den allerersten Anfang der göttlichen Schöpferthätigkeit dehnte Eugubinus sein Bemühen aus, die Schöpfungsacte durchweg natürlich vermittelt erscheinen zu lassen und ihnen jeden Schein des Plötzlichen und Abrupten möglichst zu benehmen. Wie er der Erschaffung des gottbildlichen Menschen eine Art von Menschwerdung Gottes vorausgehen ließ, so statuirte er vor der geschaffenen Himmelswelt eine urbildliche ungeschaffene. Den Feuerhimmel oder das Empyreum bezeichnete er als „etwas Ewiges und Ungeschaffenes, nemlich als ein Licht oder eine Klarheit, hervorfließend aus Gottes Wesenheit, worin Gott selber weilt und zu deren Genuß und Theilhaftigwerdung Beide, die guten Engel wie die frommen Menschen, gelangen". Also jene göttliche Doxa, welche Ps. 104, 1; Ezech. 1, 27; Matth. 17, 2 als ein Ausfluß aus Gottes eignem Wesen dargestellt ist! Hier wird die Schöpfungstheorie des gelehrten Kanonikus geradezu emanatistisch, sie nähert sich auf bedenkliche Weise der Häresie jener byzantinischen Hesychasten und andrer Mystiker, welche sich in schwärmerisch frommen Grübeleien über das unerschaffene göttliche Licht zu ergehen liebten. — Auch sonst weist Eugubin's Kosmopöie noch einige bemerkenswerthe Pro-

ben von mystisch-spiritualistischer Speculation auf. Die „Tiefe" (tehōm, Gen. 1, 2) deutet er allegorisch, auf die „noch nicht existirenden Dinge", die bloßen Seinsmöglichkeiten, die „noch von ewiger Nacht bedeckt sind", den Geist über den Wassern aber identificirte er mit Christus, der himmlischen, weltbildenden Weisheit Gottes.[61])

Eugubins Genesiscommentar ist weitaus die originellste und geistreichste aller katholischen Arbeiten auf diesem Gebiete während unsres Zeitraums. Mehrere seiner Aufstellungen eilen dem Zeitalter um ein Beträchtliches voran; im Streben nach naturgesetzlicher Vermittlung der einzelnen Schöpfungsacte anticipirt er nicht Weniges von den Theorieen der Cartesianer und noch späterer naturphilosophischer Apologeten. Seine Paradiesestheorie ist dadurch, daß Calvin sie sich im Wesentlichen aneignete, zur classischen Schulmeinung der reformirten Theologen fast bis in unser Jahrhundert hinein geworden. Mit der Kritik seiner mancherlei „gleich verkehrten wie verwerflichen und verlachenswerthen" Ansichten (dogmata perversa; opiniones explodendae, execrandae) hat die römisch-orthodoxe Exegese über ein Jahrhundert lang zu thun gehabt. Und doch ist auch er nicht ganz ohne Anhänger unter seinen Confessionsverwandten geblieben. Seiner Bestimmung der Lage des Paradieses haben gerade die bedeutendsten römischen Ausleger der nächsten Folgezeit sich angeschlossen; so sein gelehrter Zeitgenosse Vatablus (1545) und von Späteren Benedictus Pererius, Cornel. Jansen, Mersenne, a Lapide, Petavius. Und nicht bloß auf diesem Puncte, sondern auch was mehrere seiner mystisch-kabbalistischen Annahmen betrifft, folgte ihm der gelehrte portugiesische Dominikaner und Inquisitor Hieronymus Oleaster (ab Oleastro) in seinem zu Lissabon 1556 erschienenen Pentateuchcommentare, worin neben manchem Eigenthümlichen (z. B. dem merkwürdigen Versuche, das Verbum barā Gen. 1, 1 durch „theilen" zu deuten: „Im Anfang theilte Gott Himmel und Erde") mehreres aus Eugubin Entlehnte vorkommt, namentlich auch das Menschwerden Gottes behufs

der Menschenerschaffung. Ein andrer theilweiser Anhänger Eugubins war der venetianische Kabbalist Franciscus Georgius (Zorzi), dessen mit schwülstischen Wunderlichkeiten aller Art angefüllte und deßhalb von einem päpstlichen Expurgationsdecret betroffene „Probleme zur Genesis" u. a. eine ähnliche rabbinisirende Androgyn-Theorie betreffs Adams vor Eva's Erschaffung entwickelten, wie jene obige, darin jedoch von Eugubin abwichen, daß sie das Paradies, statt es geographisch zu fixiren, in der Weise des Philo und Origenes allegorisch deuteten. Gerade der Lehre vom unerschaffenen Empyreum nahm sich der Hieronymite Daniel Malloni von Brescia († 1615), Verfasser eines scholastischen Lehrsystems (1596) an.[62])

Selbst die eifrigeren Kritiker des Bischofs von Chisamo sieht man sich Einzelnes von ihm aneignen. Ambrosius Catharinus aus Siena, der gefeierte Vorkämpfer skotistisch-franziskanischer Lehrtradition beim Concil von Trient (Erzbischof von Compsa, † 1552 unter Papst Julius III., als designirter Cardinal der römischen Kirche) schrieb „Erläuterungen zu den fünf ersten Kapiteln der Genesis", worin er hauptsächlich die starken Lehrabweichungen seines thomistischen Gegners, des Cardinals Cajetan, daneben aber auch die Extravaganzen der „Cosmopoeia", vor allem ihren hesychastischen Emanatismus in der Lehre vom ungeschaffenen Empyreum, bekämpfte. Und doch konnte auch er dem Zuge der Zeit, der mit Macht auf Reformen der exegetischen Tradition nach humanistischen Principien hindrängte, nicht ganz widerstehen. Wie er sich von Cajetan, trotz aller Schärfe seiner Polemik wider viele seiner Neuerungen, doch Einiges aneignete, — z. B. die Deutung der Wasser (Gen. 1, 2) auf den Krystallhimmel und der Veste auf den Fixsternhimmel, sowie jene verbesserte Uebersetzung von Gen. 1, 20, wodurch das Dogma von dem Wasserursprung seine exegetische Stütze verlor —, so folgte er auch dem Bischof von Chisamo hie und da wenigstens theilweise. Daß die Lichtschöpfung am ersten Tage bereits alle Himmelslichter in der näheren Umgebung der Erde, Sonne, Mond und Planeten,

in sich begriffen und daß das 4. Tagewerk wesentlich nur das Sichtbarwerden dieser Lichter bewirkt habe, lehrte auch er. Doch ließ er am 4. Tage die Fixsterne neu geschaffen werden; mit ihnen zusammen habe Mose recapitulirend auch die Sonne, den Mond ꝛc. noch einmal genannt, um auf die nunmehrige allseitige Vollendung des Schmuckes des Himmels hinzuweisen (ut simul ostenderet perfectum et omnibus numeris absolutum coeli ornatum). — Eine gewisse naturalistische Tendenz gibt auch seine Erklärung der Worte: „Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag" zu erkennen; „darin sei der Abend vorangestellt", meint er, „weil die Sonne der unsrer Hälfte abgekehrten Seite des Erdballs zuerst geschienen habe." Bezüglich der Erschaffung Evas macht er sich auch einer gewissen Heterodoxie schuldig, wenn auch keiner so schlimmen wie diejenige Eugubins oder wie die Cajetansche; er läßt nemlich diesen letzten vollendenden Abschluß der Schöpfungsacte am 7. Tage, also als ein Sabbathswerk Gottes, erfolgen. — Melchior Canus, zu Salamanca (1560), ein andrer hochangesehener Dogmatiker der letzten vortridentinischen Zeit, wurde zwar nicht auf anderen Punkten, aber doch bezüglich des Versuchs, die reale Geltung der sechs Tage (unter Berufung auf den Ausdruck „Tag" in Gen. 2, 3) zu leugnen, seines Ordensgenossen Cajetan Nachfolger. — Der etwas jüngere Hieronymus Vielmius, Professor in Padua und Bischof von Argolis († 1582), folgte in seinen 30 Vorlesungen über das Hexaëmeron auf einigen Puncten den kühnen Annahmen Cajetans, z. B. was die Identification der Wasser der Tiefe mit dem Krystallhimmel, dem Inbegriff aller Durchsichtigkeit (omnia corpora diaphana) betrifft. Der Venetianer Aloys Lippomanus, Bischof von Methone und Coadjutor des Bischofs von Verona († 1559), stellte 1545, während er zu Evora in Portugal lebte, eine dem Papste Paul III. dedicirte Catene zur Genesis zusammen, in welche er 27 lateinische und 34 griechische Ausleger aufnahm, darunter auch einige seiner Zeitgenossen, wie Eugubin und Cajetan. Ein Mehreres freilich als respectvolle Anerkennung der Gelehrsamkeit

dieser Beiden gibt er nicht zu erkennen. An ihren kühneren Lehrabweichungen übt er eine durchgängige Kritik dadurch, daß er die betr. Stellen ihrer Commentare einfach wegläßt, also nur das nicht Originale, mit der kirchlichen Tradition Uebereinstimmende aus ihnen mittheilt. Von Eugubin insbesondre citirt er mit lebhaftem Beifall jenes auf die Vulgata als beste aller Bibelübersetzungen bezügliche Urtheil, schweigt dagegen über seine mancherlei heterodoxen Neuerungen und verwegnen Hypothesen gänzlich.[63])

---

2. Jesuitische Genesis-Ausleger von Pererius bis auf Petavius.

Die große Epoche des Tridentinischen Concils übte hauptsächlich in zweierlei Hinsicht Einfluß auf die römische Lehrentwicklung sowohl überhaupt wie auf creationstheoretischem Gebiete. Sie führte zu einer strengeren Fixirung des Dogma gegenüber allen protestantischen Lehrabweichungen und freieren Regungen im Sinne humanistischer Weltansicht, so daß fernerhin kühne Neuerungsversuche in der Weise der Cajetan und Eugubin eine Unmöglichkeit wurden. Und sie legte das Geschäft der Wahrung und Pflege des kirchlichen Lehrbegriffs hauptsächlich in die Hände der Gesellschaft Jesu, dieses auch in gelehrt-theologischer Hinsicht ungemein streitbaren, bis an die Zähne gewappneten stehenden Heeres der päpstlichen Macht, durch dessen Auftreten das wissenschaftliche Forschen und Schaffen im Sinne strenger römischer Orthodoxie die reichsten und kräftigsten neuen Impulse empfieng.

Jene erstere Einwirkung erscheint als die am mindesten belangreiche. Was der Römische Katechismus (I, 2, Fr. 15—21), anläßlich seiner Erläuterung des 1. Glaubensartikels zur Lehre von der Schöpfung beibringt, ist sehr summarischer und fast so wenig bedeutender Art, wie die entsprechenden kurzen Lehrbestimmungen der

griechischen Symbole (vgl. A. 7 z. E.). Symbolisch oder polemisch belangreich ist hier lediglich die in Frage 18 gegebene Definirung des göttlichen Ebenbilds als einer wesentlich naturhaften, die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht in sich schließenden Beschaffenheit; wozu noch einige der creatianischen Vorstellung vom Seelenursprunge günstig lautende Ausdrücke (besonders I, 3, 2 und I, 4, 4) hinzutreten. Bei dem keineswegs sehr hohen Ansehen dieses durchaus nicht zu allgemeinem praktischem Gebrauche durchgedrungenen kirchlichen Lehrbuchs, dem z. B. in Deutschland der Katechismus des Jesuiten Canisius mit seiner im Puncte der creatianischen Theorie weit klarer und unzweideutiger lautenden Sprache siegreiche Concurrenz machte, konnte weder von diesen Bestimmungen, noch von dem was Sonstiges in Betreff einzelner Puncte des Schöpfungsdogma angedeutet wird (z. B. Fr. 15: Betonung des Erschaffens aus Nichts; Fr. 17: Einschluß der Engelwelt unter den Ausdruck „Himmel“ Gen. 1, 1; Fr. 21: Fassung der ganzen Trinität als schaffenden göttlichen Subjekts), ein besonders tief eingreifender Einfluß auf die fernere lehrhafte Behandlung unsres Gegenstandes in römisch-kirchlichen Kreißen ausgehen.

Dagegen regte die Betheiligung der zahlreichen gelehrten Dogmatiker und Exegeten des Jesuitenordens an den schöpfungsgeschichtlichen Fragen zu vielfachen neuen und in ihrer Weise fruchtbringenden Leistungen auf unsrem Gebiete an. Es handelt sich allerdings auch hier nicht um das Einschlagen neuer Bahnen oder um das Geltendmachen wesentlich neuer, wissenschaftlich ersprießlicher Gesichtspuncte. Reproduktion des kirchlich Gebotenen mittelst eines möglichst gewaltigen Aufwandes an Scharfsinn und imponirender Gelehrsamkeit hat von allem Anfange an das Losungswort des Jesuitismus auf theologischem Gebiete gebildet. Immerhin zeigt sich innerhalb der hiedurch ihm gesteckten Grenzen bei seinen Gelehrten ein gewisses Streben nach freier Bewegung, wozu denselben theilweise, wie sich erwarten läßt, aus dem überhaupt seitens des Ordens bethätigten Eifer und Interesse für mathematisch-physikalische, namentlich astro-

nomische Studien (vgl. A, 3) nicht unwichtige Impulse erwuchsen. Bewunderung verdient auf jeden Fall die ansehnlich große Zahl jesuitischer Theologen, die mittelst umfassender und wuchtig gelehrter Arbeiten dogmatischer oder exegetischer Art in die Entwicklung der Creationslehre eingegriffen haben. Gleich das erste Jahrhundert des Ordens weist eine solche Fülle namhafter hieher gehöriger Erscheinungen auf, daß die nichtjesuitische Theologie desselben Zeitraums ihnen gegenüber bereits in der Minorität bleibt und höchstens eine bis zwei den jesuitischen ebenbürtige Leistungen aufzuweisen hat.

Zwar der wissenschaftlich gehaltvollste aller jesuitischen Schriftausleger, Maldonatus, hat keinen Genesis-Commentar hinterlassen. Dafür debütirt sein Zeitgenosse und Landsmann, Benedict Pererius (Pereira) aus Valencia († 1610), mit einer vierbändigen Riesenarbeit über das erste Buch Mosis (Rom 1589), die zu den gründlichsten Genesis-Auslegungen der gesammten römisch-theologischen Literatur gehört und namentlich als Repertoir für die frühere Auslegungsliteratur dem von den Vorgängern Geleisteten weit überlegen erscheint. Der, wie man bald merkt und wie aus seinen sonstigen ziemlich mannichfaltigen schriftstellerischen Productionen erhellt, durch umfassende Naturstudien gebildete Verfasser, zeigt sich bemüht, den Gesetzen der Vernunft und Natur, soweit dieß nur irgend auf seinem Standpuncte gestattet, Rechnung zu tragen. Man müsse nicht ohne dringende Nöthigung zu Wundern oder zu Gottes absolutem Machtwillen seine Zuflucht nehmen: den wahren Regeln und Erfahrungen menschlicher Wissenschaft könne das in der Bibel Enthaltene unmöglich widersprechen. Von diesem Standpuncte aus bekämpft er die alten Zweifel an der runden, erdumfassenden Gestalt des Himmels sowie die Opposition der Mehrzahl früherer Ausleger wider den Antipodenglauben; läßt das Wort „Geist Gottes" in Gen. 1, 2 ein natürliches Agens (bewegte Luft oder auch Lebenskraft) bedeuten; entwickelt sehr lichtvoll die Beda-Hugonische Theorie vom Urlicht als einer um die Erde rotirenden, später durch die Sonne ersetzten, aber darum noch nicht mit ihr zu identificirenden

leuchtenden Materie; erklärt es für naturwidrig, unter den oberhimmlischen Wassern etwas Andres als Wolken oder Wasserdünste zu verstehen; beurtheilt die Größenverhältnisse und Lichtursachen der verschiednen Himmelskörper zwar noch nicht kopernikanisch-correct, aber doch in der Weise der besseren ptolemaistischen Astronomen seiner Zeit (z. B. eines Clavius, mit dessen Schriften er sich, ebenso wie mit denen des Kopernikus, vertraut zeigt), erkennt demgemäß die Fixsterne als selbständige, der Sonne analoge Lichtquellen an, erklärt den Mond für kleiner als die Planeten, u. s. f. Die Mehrzahl der Heterodoxieen Cajetans und Eugubins bestreitet er, besonders entschieden die Simultanschöpfungslehre des Ersteren. Doch erklärt er Cajetans sprachlich correcte und naturgemäße Deutung von Gen. 1, 20 für zulässig, nicht ohne eine gewisse Hinneigung zu ihr zu zeigen, sofern er statt des Wassers lieber die Erde als das Bildungselement der Vögel betrachtet wissen möchte. In der Bestimmung der Lage des Paradieses stellt er sich ganz auf Eugubin's und Vatablus' Standpunct, ohne dieselben als seine Gewährsleute ausdrücklich zu nennen; er redet nur von „gewissen Gelehrten" (docti quidam viri) als Vertretern der Annahme, daß das Paradies nahe den Mündungen des Euphrat und Tigris zu suchen sei. Fast noch heterodoxer spricht er sich über Gen. 1, 26 f. als Grundstelle für das göttliche Ebenbild im Menschen aus. Die altkirchliche und scholastische Unterscheidung der Begriffe „Bild" und „Aehnlichkeit" verwirft er hier mit Entschiedenheit als unzulässig.[64])

Cornelius a Lapide (van den Steen, † 1637) nimmt eine in mehrfacher Hinsicht ähnliche Stellung ein. Sein dem Pererischen an Umfang nahe kommender, aber an wissenschaftlichem Gehalt und an Akribie in Erhebung der patristischen und sonstigen altkirchlichen Zeugnisse ihm nicht gleichstehender Commentar bietet sonst nicht viel Originelles, ist aber wegen der subtilen Spitzfindigkeit und gleichzeitigen realistischen Derbheit mancher seiner Annahmen merkwürdig. Die Erschaffung des Lichts am ersten Tage weiß er ganz genau zu beschreiben: Gott verdichtete etwas von der Materie

der Gewässer der Tiefe zu einer krystallartigen Kugelgestalt, setzte das Licht hinein, und ließ diesen Leuchtkörper während der drei ersten Tage täglich durch einen Engel von Osten nach Westen zu über den Himmel hinbewegen! Als Zeitpunkt der Erschaffung dieses Urlichts wird die Mittagsstunde des 1. Tags angegeben, dieser 1. Tag selbst aber als ein Sonntag der 25. März bestimmt. Cornelius a Lapide vertritt diese Ansicht von der Erschaffung der Welt zur Zeit des Frühlingsäquinoctiums im Gegensatze zu dem für ihre herbstzeitliche Entstehung eintretenden Pererius, unter Berufung theils auf sonstige altkirchliche Vorgänger, theils auf ein 198 n. Chr. in Palästina (unter dem alexandrin. Patriarchen Theophilus!) gehaltenes Concil. Von den oberhimmlischen Wassern weiß er ganz genau, daß dieselben über dem 9. Himmel oder dem primum mobile, und unmittelbar unter dem Empyreum gelagert seien; den im Empyreum befindlichen Heiligen sollen diese krystallenen, bunt schillernden Wasser wohl einen genußvollen Anblick gewähren (vgl. Offb. 7, 17; 22, 1). In astronomischen Dingen ist sein Hauptgewährsmann der auch von Pererius gern citirte Clavius, dem er u. a. seine Angaben zur Veranschaulichung der Größenverhältnisse des Weltalls (wie lange ein vom Himmelsgewölbe zur Erde fallender Stein brauche, u. s. f.) entnimmt. Daß in der schöpfungsgeschichtlichen Tradition der Väter manche Berichte über fabelhafte Thiere u. dgl. vorkommen, weiß er sehr gut; z. B. gibt er, unter Berufung auf Ulysses Aldovrandi die thatsächliche Existenz des Vogels Phönix preis. Doch trägt er andrerseits kein Bedenken, den Leoparden als Bastardsprößling von Panther und Löwin zu betrachten und Mäuse durch äquivoke Generation direct aus der Erde entstehen zu lassen. — Was seine Deutung von Gen. 1, 26 und von 2, 5 ff. betrifft, so folgt er ganz dem Pererius; Bild und Aehnlichkeit Gottes sind Synonyma; das Paradies muß südlich von Mesopotamien gelegen gewesen sein, wie der Name Phison = Pasitigris andeutet. — Auch sein Zeitgenosse Jakob Tirinus zu Antwerpen († 1636), ein überall das Chronologische mit besondrer Sorgfalt berücksichtigender Exeget, vertritt

mehrfach ähnliche Annahmen; wie denn auch er u. a. für die Synonymie von imago und similitudo eintritt. — Ein Handbuch der praktisch-erbaulichen Genesis-Erklärung in sechs Theilen zum Gebrauche für Prediger hinterließ Joseph de Tamayo in Sevilla (1663).[65])

Von den hiehergehörigen Dogmatikern des Ordens bestritt Ludw. Molina († 1600) in seinem Tractat vom Sechstagewerk mit Eifer die exegetischen Ketzereien Eugubins, stellte jedoch auch seinerseits mancherlei Gewagtes auf; z. B. am 3. Schöpfungstage sei außer dem Gewächsreiche auch die Hölle, das Todtenreich, geschaffen worden; am 4. Tage seien die Himmelslichter aus einer „substantiell vorliegenden Materie" von Gott gebildet worden, sofern einige Theile der Himmelssubstanz verdünnt und zu Aether verfeinert, andre, nemlich eben die Gestirne, verdichtet und gleichsam zu leuchtenden Kugeln geballt wurden. — Gegen diese Conglobationslehre erhob sich Franz Suarez, der gelehrteste und orthodoxeste aller jesuitischen Dogmatiker († 1617), um ihr eine mehr im Geiste der älteren Scholastiker und des ptolemäischen Sphärensystems gehaltene Theorie der Licht- und Gestirnbildung zu substituiren. Während das primum mobile und mit ihm das Urlicht sich schon vom 1. Tage an um die Erde bewegt hätten, seien erst mit dem 4. Tage die übrigen Himmelssphären, von der achten an abwärts, mit ihren Leuchtkörpern als die Erde umkreißend in Activität getreten. Eine gewisse Identität des Urlichts mit der Substanz der Sonne dürfe zugegeben werden, doch nicht in dem Grade wie Eugubin oder Ambros. Catharinus sie angenommen. Was die Wasser über der Veste betrifft, so seien dieselben jedenfalls als dunstförmig schwebend, nicht als krystallartig fest zu denken. — Wider Cajetan's und Canus' Erneuerung der Momentanschöpfungslehre Augustins ꝛc. polemisirt dieser Dogmatiker sehr eifrig, auf mehr denn 30 enggedruckten Spalten seines Werkes. Ebenso weist er Eugubins Lehre vom ewigen Empyreum sammt allen damit verwandten Speculationen aufs Ausführlichste zurück. Die Lehre von

einem Wasserursprung der Vögel gibt auch er preis, freilich nicht aus so einfachem rationellem Grunde wie Cajetan und nur, um ihr die wohl noch bedenklichere Annahme, daß Gott diese Luftbewohner unmittelbar aus dem Elemente der Luft gebildet habe (vgl. Augustin, Eucherius, Beda 2c.) zu substituiren. — Ungefähr die nemlichen Ansichten vertrat Gregorius de Valentia († 1603) in seinen Commentaren zu Thomas Aquins Summa. Für seinen den Suarezschen an strictester Orthodoxie noch überbietenden Standpunct darf als charakteristisch gelten, was er über den eben zuletzt bemerkten Punct sagt. Er verwirft nemlich Cajetans Verbesserung der gewöhnlichen Deutung von Gen. 1, 20 aus dem Grunde, weil sie „der Meinung aller Väter und Theologen zuwider" sei. Denn hätte Cajetan Recht, so „müßte schon die Vulgata an jener Stelle geirrt haben"; dann könnte sie aber nicht die authentische höchste Autorität sein, für welche das Concil von Trient sie erklärt habe! — Robert Bellarmin in Bd. IV seines großen Controversenwerkes bietet wenigstens betreffs der Lehren vom Urstande des Menschen und vom Paradiese Proben einer in ähnlichem streng ultramontanen Geiste gehaltenen Behandlung schöpfungs- und urgeschichtlicher Materien. Wie er denn namentlich der realistischen Paradiesesdeutung Eugubins entgegentritt, hierin von seinen Ordensgenossen Pererius und a Lapide abweichend und sich der Mehrheit der abendländischen Väter anschließend, die auf Gewinnung eines geographisch anschaulichen und begreiflichen Resultats verzichtend den Phison auf den Ganges und den Geon auf den Nil deuteten.[66])

Diesen Dogmatikern des Jesuitismus ist noch der geniale Dogmenhistoriker und Chronologe Denis Petau (Dionys. Petavius † 1652) hinzuzugesellen. Er entwickelt im betreffenden Abschnitte seines großen Hauptwerkes Ansichten, die zwar gegenüber gewissen radikalen Extremen den römischen Traditionsstandpunct mit Schärfe verfechten — namentlich gegenüber Eugubin, den er kaum schlecht genug zu machen weiß und von dessen angeblich mit bloßer Scheinerudition prunkenden Commentare er einmal sagt: „er habe den-

selben selten mit Nutzen und nie ohne Ekel gelesen" — übrigens aber selbst die Linie des streng Rechtgläubigen und Traditionsgemäßen nicht völlig genau einhalten. Der auf Ibn Esra zurückgehenden, von den Reformirten Mercier und Coccejus vertretnen Annahme, daß das 3. Tagewerk eigentlich zu trennen und seine erste Hälfte, die Bildung von Meer und Festland, noch zum 2. Tagewerke zu ziehen sei, schließt er sich, wenn auch nicht ganz ohne Rückhalt, an. Bild und Aehnlichkeit Gen. 1, 26 sind auch ihm Synonyma, das Paradies eine an den Ufern der Pasitigris-Arme gelegene Landschaft. Mit besondrer Gründlichkeit widmet er sich allen irgendwie das Chronologische berührenden Problemen, auch hier manches Eigenthümliche aufstellend. So soll das Urlicht, als Gott es am ersten Tage schuf oder sichtbar werden ließ, seine Stelle nicht etwa im Osten, auch nicht im Süden des Himmelsgewölbes gehabt haben, sondern — im Westen, nahe dem Puncte des Sonnenunterganges (in occasu, i. e. in eo situ, unde vespera solet incipere); nur so, meint er, lasse sich die genau 24stündige Dauer des ersten Tages, der ja als „Abendmorgen" mit der Abendzeit begonnen haben müsse, aufrecht erhalten. Betreffs der Frage nach der Jahreszeit des Weltschöpfungstermins pflichtet er, in seinem dogmengeschichtlichen Werke sowohl wie im chronologischen, der auf die Herbstnachtgleichenzeit lautenden Ansicht bei, welche vor ihm schon Pererius vertreten hatte.[67])

Ein andrer jesuitischer Gelehrter, Jakob Salianus aus Avignon († 1640), behandelte im ersten Theile seiner sechsbändigen „Kirchengeschichte des Alten Testaments" (Annales ecclesiastici Veteris Testamenti, Par. 1619, 6 voll. fol.) das Hexaëmeron und die Anfänge der Menschheitsgeschichte ausführlich, lieferte also eine modernere und gelehrtere Reproduction der Eingangs-Abschnitte der Historienbibel Comestors. Aehnlich hatte schon etwas früher der Barnabiten-General Augustin Tornielli († 1622) im 1. Buche seiner Annales sacri et profani etc. (Mailand 1610) einen mit Beifall aufgenommenen Versuch zur Neubelebung dieser im Mittel-

alter beliebt gewesenen annalistischen oder chronikalischen Behandlungsweise unsres Gegenstandes gemacht.

---

3. Mersenne. Gonzalez de Sala.

Auch die nicht-jesuitische Theologie des nächsten Jahrhunderts nach der Trienter Kirchenversammlung wendet in nicht wenigen ihrer Repräsentanten der Erklärung des biblischen Schöpfungsberichts Fleiß zu. Sixtus von Siena, dessen biblisch-isagogisches Werk (Bibliotheca sancta 1566) gleichzeitig mit dem Röm. Katechismus erschien und bereits den Einfluß der Tridentiner Decrete mehrfach zu erkennen gibt, widmete im 5. Buche desselben der Auslegungsgeschichte der drei ersten Kapitel der Genesis besondre Aufmerksamkeit, unter kritischem Eingehen auf die Heterodoxieen Eugubins und Andrer. Zu einer Catene colossalsten Umfangs, einer zweibändigen Glossa magna in Genesin (Patav. 1597) vereinigte die Deutungen der älteren Hexaëmeron-Erklärer der regulirte Kanonikus Ascanius Martinengus von Brescia († 1600); statt der 61 von Lippomanus Zusammengebrachten sind es hier nahezu 200 Ausleger der alten Kirche und des Mittelalters, deren Meinungen registrirt werden. Einen aus Vätern und andren Auslegern zusammengestellten Thesaurus biblicus zu den beiden ersten Kapiteln der Genesis lieferte der Benedictinerabt Carl Stengel zu Augsburg (1651). Vorlesungen über das Sechstagewerk gab der Augustiner-Eremit Aloysius Albertus (Vened. 1618) heraus. Eine „heilige Geschichte des irdischen Paradieses“ schrieb der Sicilianer Augustin Inveges (Palermo 1677).[68]) — Auf des Barnabiten Tornielli heiliges Annalenwerk ist bereits oben hingewiesen worden.

Eine gewisse wissenschaftliche Bedeutung kommt lediglich dem enorm umfangreichen und encyklopädisch gelehrten Hexaëmeron-Commentare des Minimenmönches Marinus Mersenne († 1648)

zu. Der als Freund und theilweiser Anhänger des Cartesius uns bereits bekannte Verfasser genießt einen geachteten Namen als Philosoph, Mathematiker und Physiker, insbesondere als Optiker, Akustiker und Theoretiker der Musik. Sein großes Quästionen-Werk über die sechs ersten Kapitel der Genesis (Paris 1623) wird von ihm selbst als „für Theologen, Philosophen, Juristen, Aerzte, Mathematiker, vorzüglich aber für Musiker und Catoptriker nutzbringend" bezeichnet; und in der That greifen die darin zusammengestellten gelehrten Untersuchungen in alle die genannten Fächer ein. Das theologische Gebiet zieht besonders in apologetischer Hinsicht Nutzen aus seinen Studien, wie denn deren Tendenz eine ausdrücklich „wider Atheisten und Deisten" gerichtete ist; unter den Letzteren versteht er hauptsächlich Campanella sammt anderen Vertheidigern der Weltenvielheitslehre. Auch der Materialist Vanini, die Naturphilosophen Cardanus, Fludd, Valens ꝛc., sowie der Skeptiker Charron befinden sich unter den mit Eifer von ihm bekämpften Irrgläubigen.

Die Anlage des Werks ist eine polyhistorisch compilirende, unter Benutzung des Inhalts der sechs ersten Kapitel der Genesis als leitenden Fadens, an welchem die einzelnen zu behandelnden gelehrten Fragen nach und nach aufgereiht werden. 1074 Foliospalten engen Druckes sind dem 1. Kapitel gewidmet und 712 Spalten kommen allein auf den 1. Vers. Mit 35 Gründen wird da die Existenz Gottes gestützt, wobei in alle nur mögliche Wissenschaften hineingegriffen wird. Sogar geometrische Argumente, der pythagorische Lehrsatz und die Quadratur des Cirkels, werden dem nach Gründen fürs Dasein eines höchsten Ordners und Gesetzgebers Verlangenden vorgeführt; deßgleichen anatomisch-physiologische in reichster Fülle. Die ganze ältere Teleologie Galens und seiner Jünger wird hier ins Feld geführt. Es wird mit Behagen herausgerechnet, daß weil Galen jedem Knochen 40 und jedem Muskel 10 verschiedne Endzwecke zugeschrieben habe, deßhalb im Ganzen 8000 nützliche Beziehungen (usus) des Knochensystems und 6000 des Muskelsystems als besondre teleologische Instanzen für Gottes Da-

sein anzunehmen seien. Herz und Hirn, Nieren und Leber der Menschen und Thiere, die Organe und Instincte aller, namentlich auch der kleinsten Thierlein, zumal der Ameisen, Bienen, Spinnen und andrer Insecten, werden in ihrer Bedeutsamkeit geltend gemacht, und dabei dem antiteleologischen Räsonnement Bacons von Verulam mit seiner Lehre von den 4erlei Vorurtheilen oder „Idolen" ein kräftiger Hieb ertheilt. Ueberall ist es mehr der christliche Philosoph, als etwa der Theologe, der sich in diesem zum Theil wunderlich subtilen und übergelehrten Argumentationen zu vernehmen gibt. Auch da, wo er für die Realität der Wunder eintritt, operirt M. mehr mit philosophisch-wissenschaftlichen als mit theologischen Gründen. Von Berufungen auf neuere Mirakel ist bei ihm nicht die Rede; selbst aus dem Leben seines Ordensheiligen Franz von Paula, dem die Minimen-Legende bekanntlich ganz Aehnliches angedichtet hat, wie der franziskanische Liber conformitatum dem älteren h. Franz, führt er nicht eine einzige Wundergeschichte an. Um so nachdrücklicher vertheidigt er die Thatsächlichkeit der biblischen Wunder, wennschon wesentlich nur auf negative oder indirecte Weise, das Unzulässige natürlicher Erklärungsversuche darthuend. Daß Engelerscheinungen nicht gemäß den Gesetzen der Optik erklärt werden können, muß ein langer Excurs über die Lehre von der Reflexion der Lichtstrahlen mit vielen Figurenzeichnungen und interessanten Demonstrationen über Wesen und Wirkungen der Spiegel darthun. Daß Krankenheilungen nicht auf magnetische Kräfte zurückführbar seien, muß eine übersichtliche Darlegung dessen, was Cardan, Campanella und Gilbert bisher über die Phänomene und Gesetze des Magnetismus, u. a. auch über Declination und Inclination der Magnetnadel, erforscht hatten, bestätigen.

Der weitere Gang des biblischen Schöpfungsberichts von Gen. 1, 3 an gibt ihm Anlaß zunächst zur Darlegung des Rests seiner optischen Kenntnisse. Das Wesen des Lichts, des Erstlings göttlicher Schöpfungswerke, wird, unter Festhaltung seines nicht etwa substantiellen sondern accidentiellen Charakters, eingehend entwickelt, mit

Anführung zahlreicher optischer Experimente sowie mit verschiednen Figuren erläutert und auf nicht weniger als 50 bewundernswerthe Eigenschaften zurückgeführt. — Von besondrem Interesse für die Geschichte der Wissenschaft ist seine Erörterung über das Firmament (Gen. 1, 6), speciell über die Frage, ob der Himmel gemäß ptolemäisch-scholastischer Weltansicht für krystallartig fest, oder mit den neueren Astronomen und Physikern für gasförmig-flüssig zu halten sei. Er kämpft hart auf diesem Puncte; 10 Gründen für die ältere Weltansicht werden nur 5 für die moderne gegenübergestellt und diese letzteren zunächst mit allerlei subtil gelehrten Gegengründen entkräftet. Letztlich indessen findet der wackre Mönch: die biblischen Aussagen nöthigten bei richtiger Erwägung doch eigentlich nicht zur Annahme von soliden Himmelssphären. Dabei sei das ptolemäische System mit seinen 36 Sphären (theils Cyklen, theils Epicyklen) am Planetenhimmel doch gar zu künstlich; und gewisse Himmelserscheinungen, insbesondre das Phänomen der plötzlich neu erscheinenden Sterne, wie jener von 1572 und 1604, könnten mit der Annahme solider Sphären kaum vereinbart werden. So scheine es denn überwiegend wahrscheinlich, „daß sämmtliche Himmelsräume flüssig wie die Luft seien (coelos omnes — aeris instar liquidos esse) und daß, wenn die frei von Ort zu Ort sich bewegenden Sterne durch sie hingeeilt, ihre Theilchen sofort wieder sich zusammenschließen." Jedenfalls werde diese Ansicht nicht von so vielen Schwierigkeiten wie die entgegenstehende gedrückt, obschon alle Zweifel in ihrem Betreffe allerdings auch noch nicht gehoben seien.

Erscheint Mersenne hier in unverkennbarer Annäherung zur Wirbellehre seines Freundes Descartes hin begriffen, so weist er dagegen zu Gen. 1, 10, nachdem er die Kugelgestalt der Erde mit 10 Gründen dargethan, den Heliocentrismus der Kopernikaner schroff zurück. Schriftgründe wie Traditionsgründe werden wider die 28 Einwürfe, womit man kopernikanischerseits dem alten Glauben an die centrale Unbeweglichkeit des Erdballs entgegentreten könne, ins Feld geführt, darunter auch jenes römische Inquisitionsdecret von

1616 wider die Schriften des Kopernikus, Stunica und Foscarini. Wenn die Gegner zur Entkräftung des Werths solcher päpstlicher Entscheidungen vielleicht auf den einstigen Erlaß des Papsts Zacharias in der Antipodensache verweisen wollten, der durch die neuere Erd- und Weltkunde so glänzend widerlegt worden sei, so erwidre er: er glaube nicht, daß der Papst jene Meinung des Priesters Virgilius „ex cathedra" verdammt habe (non existimo Pontificem illam Virgilii opinionem ex cathedra damnasse). — Daß er über gewisse abergläubige Vorstellungen auf astrologischem Gebiete nicht ganz erhaben ist, zeigt seine Betrachtung über Gen. 1, 14—18, wo er allerdings die horoskopirende Astrologie als eine unsinnige und dämonische Lehre verurtheilt, aber wenigstens derartige Wettervorgänge wie Stürme, Ueberschwemmungen, große Kälte ꝛc. durch gewisse Constellationen der Planeten vorherverkündigt werden läßt. — Als Botaniker, bei Erörterung der 2. Hälfte des 3. Tagewerks, zeigt er sich mit dem damals neuesten Stande dieser Wissenschaft vertraut, zählt die 40 Classen oder Genera Bauhin's sowie die 18 Dalechamp's neben den 4 alten Classen des Theophrast auf, und verhandelt mit Gilbert, Campanella und Kepler auf gelehrte Weise über die Frage, ob der Erde als der Hervorbringerin der Gewächse eine Beseelung zugestanden werden könne, was er jedenfalls nur in metaphorischem Sinne zulassen will. Dagegen erscheint in zoologischer Hinsicht, beim 5. und 6. Tagewerke, sein Standpunct als ein wenig geförderter. Er vertheidigt den Wasserursprung der Vögel gegenüber Cajetan's, Vatablus, Pererius' und Anderer Besserungsversuche, erzählt den Vätern die abgeschmacktesten moralischen Deutungen einzelner Thiere und Vögel kritiklos nach (— obschon er Einzelnes von dem hier herkömmlich Ueberlieferten ganz richtig seinem wahren Werthe nach taxirt, z. B. die Fabel vom Schiffshalterfische —), und dokumentirt das Naive seiner Anschauungen auf diesem Gebiete überhaupt durch Bemerkungen wie: „Kurz, es gibt keinen Vogel, ja überhaupt kein lebendes Geschöpf, woraus sich nicht vielerlei nützliche Beziehungen (variae utilitates) herleiten ließen."

Ueber die Annahme einer Vielheit bewohnter Welten äußert er sich eingehend bei Gen. 2, 2; er nennt sie, namentlich in der weitgehenden Form, wonach sie ein Bewohntsein selbst des Mondes zu behaupten wagt (Kepler, Cartesius), eine „irrige und verwegne Meinung", gesteht indessen zu, daß sie nicht geradezu ein grundstürzender Irrthum genannt werden könne; denn daß die Welt nur Eine sei, sei immerhin kein Glaubensartikel (unicum esse mundum, non esse de fide) — wie der allzu eifrige Antipluralist Joh. Franz Pico dieß behauptet habe. — Das Paradies, dessen Lage er gemäß Eugubius Pasitigris-Hypothese bestimmt, gibt ihm Anlaß, ein Kapitel mineralogischen Inhalts: über Gold, Metalle und Edelsteine, einzuschalten. Bei Schilderung der „Wissenschaft Adams" bietet er eine Uebersicht über sämmtliche Wissenschaften seiner Zeit — 100 an der Zahl, in 14 Classen getheilt, deren Grundbegriffe oder Keime unser Stammvater im Paradiese bereits sämmtlich concipirt haben soll. Zu einer specielleren Abhandlung über mechanische Wissenschaften bietet später das Auftreten Jabals ihm Anlaß (Gen. 4, 20); dasjenige Jubals, des Vaters der „Geiger und Pfeifer" aber (Gen. 4, 21) zu einer Darlegung der Elemente der Musik, beides der Lehre von den musikalischen Instrumenten, wie der von den Intervallen, Noten, Tonarten, Harmonieen, Rhythmen und Versmaaßen. Der gelehrte Verfasser zeigt sich hier mehr als irgendsonstwo in seinem eigentlichen Elemente, schweift aber freilich auch mehr als sonst je ins Maaßlose und Formlose aus.[69])

Zwar nicht als durch wissenschaftliche Leistungen dem berühmten Minimenmönche irgendwie gleichstehender Gelehrter, aber doch als begeisterter, kühn vorwärtsstrebender Jünger der Wissenschaft, der einige Puncte der Genesis-Exegese mit einer gewissen Frische und nicht ohne Streben nach Originalität behandelt hat, verdient hier noch der spanische Calatrava-Ritter Antonio Gonzalez de Sala wegen seiner merkwürdigen Monographie „Von der doppelten Menschenerde" (De duplici viventium terra Lugd. 1650) genannt zu werden. Derselbe tritt nemlich als begeisterter Anwalt der auch

schon von Früheren hie und da gehegten Annahme auf: das Paradies habe die ganze Oberfläche der neuerschaffnen Erde umfaßt, sei aber nachmals durch die Sintfluth gänzlich obruirt und vertilgt worden. Er ertheilte dieser Annahme, die schon Hugo v. St. Victor und Luther gekannt und bestritten hatten, während der Reformator Vadian von St. Gallen in seinem geographischen Kompendium „Abriß der 3 Erdtheile" (1534) für sie eingetreten war, die folgende Formulirung: Die ursprüngliche Erdoberfläche, welche alle Menschen bis zur Fluth bewohnten, ward für immer durch Wasser zerstört; statt ihrer trat seit der Fluth an einer andren Stelle der Erde eine andre Landoberfläche als nunmehriger Wohnsitz der Lebewesen und der Menschen bis zum jüngsten Tage hervor. Laut dem Bericht über das dritte Tagewerk Gen. 1, 9 ff. war jene erste Erdoberfläche noch eine „trockne" (arida), nur wenige Gewässer in sich schließende. Ihre Vertilgung durch Gottes Strafgerichte erfolgte allmählich, in mehreren Stufen und Absätzen: durch Gottes ersten Fluch ob des Sündenfalls Gen. 3, 19; durch seine abermalige Verfluchung der das unschuldige Blut Abels trinkenden Erde Gen. 4, 11; sowie letztlich durch die den göttlichen Fluch über das ganz böse und voll Frevels gewordne Menschengeschlecht vollstreckende große Fluth zur Zeit Noahs. Daß diese letztere ganz und gar alles frühere Land in Wasser verwandelte und Nichts mehr von den einstigen Wohnsitzen der vorsintfluthlichen Menschheit übrig ließ, bezeugen 2 Petr. 3, 5; Josephus Antiqu. IV, 1; auch die Erinnerungen der Alten (Plato's, Tertullians ꝛc.) an den versunknen Continent Atlantis. Daß man die 4 einst das Paradies bewässernden Flüsse, nemlich den Tigris, Euphrat, Nil und Ganges noch kenne, beweise nicht etwa das Gegentheil dieser Annahme einer totalen Obrution der alten Welt. Denn da das Wasser bei Verfluchung der Erde von Gott nicht mit verflucht ward, konnten diese 4 Süßwasserströme trotz der langen Ueberfluthung durch die oceanischen Gewässer, doch hinsichtlich ihrer Quellorte und Flußbetten sehr wohl unversehrt bleiben, gleichwie jene Arethusa der Syrakusaner laut Seneca, Pli-

nius rc. trotz zeitweiligen unterseeischen Laufes unversehrt wieder auftauchte.

Durch eine seiner Abhandlung angehängte Mantissa ergänzte Ritter de Sala diese merkwürdige geogonische Theorie zu einer vollständigen Kosmogonie, indem er eine kurze Auslegung des Hexaëmeron (oder, wie er lieber gesagt wissen will, des Heptaëmeron) bietet. Er verficht hier mit Eifer zwei heterodoxe Gedanken: einmal die Meinung, Gottes Weltschöpfung und dann auch wieder sein Ruhen am Schöpfungssabbath habe genau um 12 Uhr Mittags begonnen (weil überhaupt die Tage der Alten, z. B. der Aegypter, Juden, der Umbrier nach Varro und der Gallier nach Cäsar, vom Höhepunct des Tags zur Mittagszeit an gerechnet zu werden pflegten!); sodann die philonische Annahme einer bloß uneigentlichen, nicht realen Geltung der sechs Schöpfungstage. Mose habe diese schriftstellerische Form der sechs Tagewerke mit darauf folgender Sabbathruhe Gottes wesentlich nur gewählt, „um die Sterblichen zu lehren, daß sechs Tage fürs Arbeiten bestimmt, der siebente aber jedesmal Gotte heilig sein solle.“ Bloße Vorstellungsweisen seien also diese sechs Tage, nicht wirkliche Zeiträume. In Wahrheit haben diejenigen Ausleger Recht, welche „den ganzen Weltkreiß in einem Augenblick gegründet werden lassen (qui puncto temporis adstruunt universum orbem constructum).“ Es biete diese Auffassung den Vortheil, daß man den mancherlei Anstößen, welche die Anordnung der Schöpfungswerke in Gen. 1 biete, einfach damit entgehen könne, daß man sich an diese Reihenfolge überhaupt nicht binde, sich also bei solchen Fragen wie der nach dem Verhältniß der Licht- zur Gestirnschöpfung nicht aufhalte, sondern zuerst alles auf den Himmel und die Himmelskörper Bezügliche, dann alles die Erde und ihre Bewohner Betreffende, endlich alles das Meer und seine Bewohner Angehende gebildet werden lasse — dieß alles jedoch innerhalb eines einzigen Tages oder eines noch kürzeren Zeitraums. — Als ältere Vertreter dieser Ansicht citirt er außer dem Juden Philo nur Procopius von Gaza, sowie fälschlicherweise Philoponos. Von seinen

unmittelbareren Vorgängern Cajetan, Canus, Jean Bodin, Jac. Brocard (vgl. K. 10), Abram Mussipontanus, sowie von dem ihm noch gleichzeitigen Abt Philipp von Bona Spes, den u. a. Petau als Vertreter dieser Simultanschöpfungslehre bekämpfte, scheint er ebensowenig Kunde zu haben, wie von seinen wirklichen altkirchlichen Vorläufern wie Origenes und Augustin.

Der edle Calatrava-Ritter spielt nicht bloß als Historiker, sondern auch als Exeget, als Logiker und als Naturkundiger die Rolle eines Ritters von der traurigen Gestalt; wie er denn auch noch entschiedner Antikopernikaner war und die Erde als im Mittelpuncte der Welt stillstehend dachte. Doch verfügte er über solide geographische Kenntnisse, hatte ein Compendium der alten Geographie herausgegeben und den Pomponius Mela kritisch commentirt. Es war die Begeisterung für diese seine Lieblingswissenschaft gewesen, die ihn zur Aufstellung seiner paradoxen Hypothese von einer doppelten Menschenerde getrieben, — wenige Jahre bevor ein andrer schwärmerisch begeisterter Jünger derselben Wissenschaft mit seiner noch kühneren Hypothese von einer doppelten Menschheit, einer präadamischen und einer adamischen, hervortrat. Mehrere der orthodoxen Kritiker, welche wider diese letztere Irrlehre in ausführlicher Polemik auftraten, haben sich nebenbei auch mit Widerlegung der harmloseren Sala'schen Häresie beschäftigt; so Schotanus in Franeker, Calov in Wittenberg, Grapius in Rostock.[70])

---

4. Luther als Begründer der schöpfungs- und paradiesesgeschichtlichen Lehrtradition seiner Kirche.

Si Lyra non lyrasset,
Lutherus non saltasset.
Hätte die Leyer nicht geklungen,
So wäre Luther nicht gesprungen.

Dieser Spottvers römischer Kritiker der Bibelübersetzung Luthers

könnte in Bezug auf des Reformators Stellung und Geltung als Genesis-Ausleger fast noch eher als in seiner ursprünglichen Beziehung eine gewisse Wahrheit in sich zu schließen scheinen. Denn Luther schöpft sein traditionelles Auslegungsmaterial vielfach aus den fleißigen Compilationen des Postellators, verweist auch nicht selten seine Leser auf denselben, behufs näherer Orientirung über diese oder jene Ansicht rc. Aber es würde höchst ungerecht sein und den, der so urtheilen würde, selbst in bedenklicher Weise compromittiren, wollte man Luthern diesem oder irgendeinem andren exegetischen Vorgänger gegenüber als unfrei und in sklavischer Abhängigkeit gehalten denken. Nichts ist unzweifelhafter, als die wesentliche Selbständigkeit, welche Luther, wie sonst überall, so auch in der Auslegung des 1 Buchs Mose bethätigt hat. Er hat nicht nur gründlich gebrochen mit der so vielfach irreleitenden Autorität der Väter, der Scholastiker und der Mystiker: auch Lyra, derjenige Exeget, der ihm als verhältnißmäßig streng literal verfahrender Ausleger vorzugsweise viel gilt, muß sich des Oefteren von ihm tadeln lassen, daß er sich hie und da durch der Väter Autorität doch wieder zu thörichtem Allegorisiren verführen lasse; daß er bei Behandlung solcher Stellen, wie z. B. die von Adams Rippe, sich zu sehr in spitzfindige Grübeleien über physiologische und medicinische Materien einlasse; sowie vor allem, daß er rabbinischen Gewährsmännern, insbesondre „seinem Rabbi Salomon" zu gern folge und von ihnen allzuviel absurder Fabeln und abgeschmackter Einfälle sich aufbürden lasse. [71])

Luther war ein viel zu genialer und selbstbewußter reformatorischer Geist, als daß der so manche Halbheiten und so vieles Kleinliche in sich schließende exegetische Standpunct jenes Vorgängers ihm hätte genügen können. Der falsche Spiritualismus und das phantastisch willkürliche Allegorisiren der herkömmlichen Auslegungsweise erscheint bei ihm weit gründlicher überwunden, als bei irgendeinem der spätmittelaltrigen Exegeten. Wenn er gelegentlich auch wohl einmal „auf den Wiesen der Allegorieen spazieret, wie S. Augu-

stinus pfleget," und zwar dieß nicht bloß in Predigten, sondern hie und da auch in seinen Commentaren — im großen Genesiscommentar z. B. anläßlich der Erschaffung Adams nach Gottes Bilde, worin er eine Weissagung auf die Menschwerdung Christi des anderen Adams erblickt; bei Evas Bildung aus Adams Rippe, worin er mit Aelteren Christum und seine Kirche vorgebildet zu finden nicht abgeneigt ist; beim Erkenntniß- und Lebensbaum, worin er Gesetz und Evangelium vorgebildet sieht (p. 109. 165. 298) — so ist wohl zu beachten, daß er sich dieses ausnahmsweise Abgehen von seinem Grundsatze streng buchstäblichen Auslegungsverfahrens selten ohne den entschuldigenden Vermerk gestattet: man könne, wenn man überhaupt allegorisiren wolle, den betr. Vergleich um seines erbaulichen Gehalts willen einmal anstellen; sichrer freilich sei das Beharren beim einfachen Geschichtssinn. Einmal (p. 298) räth er geradezu: wer Allegorieen anzuwenden wünsche, „bediene sich der von den apostolischen Schriftstellern geradezu angezeigten, überhaupt derjenigen, welche im Geschichtssinne ein festes Fundament haben, damit man nicht statt Goldes loses Stroh und Stoppeln auf dem Grunde der Schrift aufbaue." — Diese klar formulirten und im Ganzen consequent gehandhabten Grundsätze sieht man gerade auf dem Felde der Auslegung schöpfungsgeschichtlicher Materien gedeihliche Früchte tragen. Sein frischer Natursinn, seine urkräftige prophetische Genialität, sein Scharfblick im jedesmaligen Auffinden des praktisch Werthvollen und Angemessenen, endlich seine gemüthvolle kindlich-innige Naivetät und ächt volksthümliche Weise gesellen sich fördernd hinzu, um seinen Arbeiten auch auf diesem Gebiete eine geradezu epochemachende Bedeutung zu verleihen. Und zwar gilt dieß nicht bloß in Bezug auf seinen großen lateinischen Commentar zur Genesis (1545), diese am Abende seines Lebens zur Vollendung gediehene reiffste und reichhaltigste Frucht seiner exegetischen Thätigkeit auf alttestamentlichem Gebiete, das würdige Seitenstück zum großen lat. Galater-Commentar als der bedeutendsten seiner neutestamentlich-exegetischen Leistungen. Auch die 1527 herausgegebnen Pre-

digten über das 1 Buch Mosis (veranlaßt durch den seitens der Münzerschen Schwärmer mit diesem Buche getriebnen Mißbrauch) vertreten den hier charakterisirten exegetischen Standpunct mit plerophorischer Frische und kernhafter Energie, wennschon in größerer Kürze. Der im Papstthum herrschenden allegorischen und mystischen Deutungsweise gegenüber wird auch hier an dem Grundsatze festgehalten: „Wer in der h. Schrift studiren will, soll je drauf sehen, daß er auf den einfältigen Worten bleibe, wie er immer kann, und ja nicht davon weiche, es zwinge denn irgend ein Artikel des Glaubens, daß man's müsse anders verstehen, denn die Worte lauten. Denn wir müssen deß sicher sein, daß kein einfältiger Rede auf Erden kommen sei, denn das Gott geredet hat" (p. 24).

Kraft dieses Standpunctes mußte Luther vor allem die Verflüchtigung der sechs Tage zu bloßen Vorstellungsweisen im Sinne von Augustins gekünstelter Speculation von einer „abendlichen und morgenlichen Erkenntniß" der Engel (cognitio vespertina, matutina) energisch verwerfen. „Der allmächtige Gott hat nicht die Welt auf einen Hui geschaffen." „Wenn Moses schreibet, daß Gott in sechs Tagen Himmel und Erden und was darinnen ist geschaffen habe, so laß es bleiben, daß es sechs Tage gewesen sind, und darfst keine Glosse finden, wie sechs Tage Ein Tag sind gewesen. Kannst du es nicht vernehmen, wie die sechs Tage sind gewesen, so thue dem h. Geiste die Ehre, daß er gelehrter sei, denn du (33, 30. 24 f.)" — Was ferner vor seiner energischen Bethätigung antiallegoristischer Principien fallen mußte, waren solche Deutungen wie die des „im Anfang" (in principio) auf den Sohn, des Lichts Gen. 1, 3 auf die Engelwelt, der oberhimmlischen Wasser auf den Krystallhimmel, der Gestirne auf Engel (p. 15. 26. 36. 59 ꝛc.). Bezüglich des Geists über den Wassern schwankt er zwischen naturalistischer und spiritualistischer Deutung; in den deutschen Predigten will er es „lieber also, daß es ein Wind heiße, lassen bleiben", entscheidet sich dagegen im lat. Commentare für den h. Geist, weil ja der Wind eine Creatur sei, die während des chaotischen

Urzustandes, wie er Gen. 1, 2 geschildert werde, noch nicht für sich existirt habe. — Ein andres Beispiel des im Allgemeinen nicht sehr erheblichen Differirens seiner Ansichten im früheren und im späteren Auslegungswerke besteht darin, daß er im ersteren die lombardisch-thomistische Distinction der Schöpfungsacte in Werke der Ordnung und der Schmückung noch billigt und anwendet, im letzteren aber auf Seite läßt, weil er „nicht wisse, ob sie überall wohl passe" (quia haud scio, an ubique belle ista quadrent, p. 10).

Der Beda-Hugonischen Beschreibung des Urlichts als einer die Erde sonnenartig umkreißenden leuchtenden Himmelserscheinung stimmt er mit voller Entschiedenheit als der wahrscheinlichsten Lösung des in dem Tag- und Nachtwerden vor Erschaffung der Himmelslichter dargebotenen Problems zu. Es war jenes die Erde umkreißende Licht „ein wahrhaftiges Licht, obschon noch nicht so hellleuchtend und glänzend, wie nachmals, als es durch der Sonne Licht verstärkt, verziert und glänzender gemacht wurde" (p. 26). — Den sichtbaren Himmel, die Himmelsveste, erklärt er für feiner und zärter seiner Substanz nach als Wasser und Luft, trotz seiner herkömmlichen Bezeichnung als Firmament und trotz dem daß die oberhimmlischen Wasser auf ihm lagerten. Was die letzteren betrifft, so beschreibt er in den deutschen Predigten sie ziemlich bestimmt als eigentliche Wasser, gleich den unteren auf Erden; im lat. Commentar erklärt er keine ausgebildete Ansicht in ihrem Betreff zu haben (Ego libenter fateor me aquas istas, quid sint, nescire), lehnt die scholastische Eis- oder Krystalldeutung ziemlich bestimmt ab, scheint also zumeist an ihre wolkendunstartige Beschaffenheit zu denken, ohne sich jedoch ausdrücklich hiefür zu entscheiden (vgl. p. 40 mit Pred. üb. 1 Mose, Bd. 33, 38).

Sehr eingehend verweilt er beim Problem der Gestirnschöpfung sowie bei der Frage nach dem Einflusse der Gestirne auf irdisches Sein und Geschehen. Sein entschiedner Antikopernikanismus (s. A, S. 591 f.) tritt hier natürlich sehr zu Tage. Die Sonne bewegt

sich um die Erde; die Planeten haben retrograde Bewegungen. Die Erde sammt den sie umgebenden Gewässern wird von den Himmelssphären in der Mitte des Weltalls schwebend erhalten, so daß sie nicht fallen kann, während zugleich Gottes Wort die Wasser des Meeres wunderbarerweise zusammenhält (p. 32. 38. 45). Einmal wird hervorgehoben, daß die astronomische Lehre von den Sphären (sphaerarum ratio) allerdings eine spätere Theorie sei, von welcher die h. Schrift so wenig etwas wisse, wie von Epicykeln und dgl.; doch wird den Astronomen gerade bei dieser Gelegenheit ein volles Recht dazu vindicirt, solche Dinge zu lehren (p. 54. 60). Ganz besonders naiv und elementar drückt er diese seine antikopernikanische Weltansicht einmal in den Predigten aus, da wo er die Bildung des Firmaments beschreibt: „Itzund greift er mitten drein und scheidet die Wasser in zwei Theil, behält eins oben, das ander unten. Mitten hinein macht er ein Ring, den wir den Himmel heißen, und nennet ihn ein Veste, darumb daß er nicht so wanket, hin und her fähret &c., sondern steht feste" &c. (33, 38) — womit eine ähnliche Stelle in den Tischreden zu vergleichen: „Wenn ich bei Gott wäre gewesen, hätte ich ihm diesen Rath nicht können geben, daß er aus Nichts solche runde Scheibe und Kugel machen, das Firmament hätte sollen schaffen; und hat darein ein Spange, die Sonne gesetzt, welche durch ihren sehr behenden schnellen Lauf den ganzen Erdboden erleuchtet" (57, 230). — Was er sich in Betreff der Zeitverhältnisse der weltschöpferischen Acte Gottes denkt, ist von analoger kindlich naiver Art. „Wir wissen aus Mose, daß die Welt vor 6000 Jahren noch nicht bestand" (p. 8). Die sechs Tage sind „natürliche Tage", also von 24stündiger Länge, wie die jetzigen (p. 87). Am siebenten Tage des Morgens empfing Adam Gottes Gebot; des Abends oder gegen Abend, da die Hitze schon nachließ, sündigte er (p. 102). Die Gewächse wurden sproßend, blühend und fruchttragend zumal erschaffen, so daß es wunderbarerweise Frühling und Herbst zumal am Tage ihrer Erschaffung war und beide einseitige Ansichten, die auf vernale und die auf autum-

nale Ursprungszeit der Welt lautende, verworfen werden müssen (p. 47). Warum die Gestirne erst nach den Pflanzen erschaffen worden, hat man nicht zu fragen, da man den Grund doch nicht wissen kann ꝛc. (p. 49).

Es muß übrigens gelegentlich dieser Proben von Luthers Befangenheit in unwissenschaftlichen Zeitvorstellungen doch auch daran erinnert werden, daß einige seiner Aussprüche einen Grad von astronomischer Bildung zu erkennen geben, wie er nur irgend vor dem siegreichen Durchdringen des Kopernikanismus von einem Laien in naturwissenschaftlichen Dingen erreicht werden konnte. Wenn er im lat. Genesiscommentar über die Größenverhältnisse von Sonne, Mond und Sternen sich so äußert, als entsprächen sie etwa dem äußeren Augenscheine und als lasse sich Bestimmteres über sie nicht feststellen: so redet er dagegen in einer seiner Tischreden mit respectvoller Anerkennung von dem, was die eigentliche Astronomie, die er hier sehr bestimmt von der Astrologie unterscheidet, in Betreff jener Größenverhältnisse wahrscheinlich gemacht habe. „. . . . Denn ein Stern ist größer, denn die ganze Erde und sind doch so viel unzähliger Sterne. Der ander Lauf ist der Planeten, die haben ihre eigene und sonderliche Bewegung. Der Dritte ist ein zitternder Lauf, wie sie ihn nennen, trepidantem, und neulich erdacht, der ist gar ungewiß. Ich lobe die Astronomiam und Mathematikam, die da steht in demonstrationibus, gewissen Beweisungen; und ich gläube, daß ein Stern größer ist, denn die ganze Welt. Von der Astrologia aber halte ich nichts" (62, 318). An kräftigen Zurückweisungen der Astrologen mit ihren trügerischen Künsten und zum Theil so lächerlichen Einfällen fehlt es auch in den Genesiscommentaren nicht. „Da sind die Sternkicker und natürlichen Meister hinauf in Himmel gefahren und haben das, was Gott hie von Zeichen sagt, auf ihre Lügen gezogen, daß sie sagen: Wer in dem oder diesem Zeichen der Gestirn geboren wird, der soll so oder also geschickt werden; wilcher unter der Sonnen geboren wird, der müsse ein Bühler oder weiser Mann werden; wer im Mercurio ge-

boren wird, der werde ein guter Handthierer werden u. s. f. Aber diese groben Lügen lassen wir fahren und bleiben bei dem einfältigen Verstand" (Pred. 2c. 33, 48). Nicht einmal so viel will er zugestanden wissen, daß die Constellationen der Planeten Witterungsvorgänge vorher verkündigten; Lyra's Auffassung der Sterne als Vorzeichen von Regen, Stürmen u. dgl. sei von zweifelhafter Richtigkeit (p. 53). Kurz: „nie wird mich Jemand überzeugen, daß die Astrologie unter die Wissenschaften zu rechnen sei" (p. 56 — vgl. schon A, 3).

In ähnlicher Weise wechselt Lichteres und Dunkleres, Rationelleres und Beschränkteres da, wo das Gebiet der Organismenschöpfung vom 3. bis zum 6. Tagewerke betreten wird. Die Tendenz, Gottes Allmacht möglichst zu betonen und natürliche Vermittlungen der einzelnen Acte seines Schaffens möglichst auszuschließen, waltet überall stark vor; daher mehrfach Steigerungen des Charakters der Schöpfungsacte ins Wunderbare stattfinden. Fische und Vögel sind beide „wässeriger Natur" (aqueae naturae) und im Wasser erschaffen, was, soweit die letzteren in Betracht kommen, als ein nicht geringes Wunder zu gelten hat (p. 61 s.). Proben der wunderbaren Macht Gottes sind es auch, daß Fliegen, Mäuse u. a. kleine Thiere aus der Fäulniß hervorgehen, daß manche Zugvögel, z. B. die Schwalben, den Winter über im Wasser liegen, um dann im Frühling, als ächte Sinnbilder der Auferstehung, wiederaufzuleben; daß fortwährend noch Fische, z. B. kleine Hechte, ohne alle Eierlegung direct aus dem Wasser erstehen; daß die großen Landthiere des sechsten Tagewerks, ähnlich diesen Fischen, ganz plötzlich und mit einem Male durch Gottes Befehlswort aus der Erde hervorgehen gemacht wurden; daß zur Strafe für den Sündenfall allerlei schädliches Gewürm, Ungeziefer und Unkraut von der Erde, die vorher nur harmlose Geschöpfe und nutzbringende Gewächse getragen hatte, hervorgebracht werden mußte, 2c. (p. 49. 65. 68. 69).

Auch auf die Auffassung der Menschenschöpfung und der Beschaffenheit des Paradieses dehnt diese Neigung zu einer schroff

supranaturalistischen Betrachtungsweise sich aus. Der Urstand des Menschen vor dem Falle wird als durch die wundersamsten Vorzüge geistiger wie körperlicher Art ausgezeichnet geschildert. Adam besaß, ehe er in Sünde fiel, Augen von größerer Schärfe als Luchse oder Adler, und größere Körperstärke, als Löwen und Bären; durch einen bloßen Wink würde er jeden Löwen verscheucht haben (p. 78. 128). Zur vollkommensten Beherrschung aller Creaturen gesellte sich bei ihm wie bei Eva auch die höchste Weisheit, selbst „Kenntniß aller Sterne und genauestes astronomisches Wissen" (p. 83). Dieser vollkommnen Beschaffenheit der neu erschaffnen Menschen, ihrer Ausstattung mit „den allerschönsten und reinsten Leibern, Sinnen, Verstand und Willen" (Tischr. 57, 237), entsprach die wundervolle Natur ihres Wohnorts, des Paradieses. Es lag in den beglücktesten Gegenden des Morgenlands, „in Syrien oder Arabien" etwa, oder vielleicht nach alter Sage auf dem Gebiete von Damascus (in agro Damasceno — in Genes. t. II, p. 53; vgl. Tischr. 57, 230). Seine vier Flüsse Euphrat, Tigris, Ganges und Nil, — welche jetzt freilich, wegen Zerstörung der einstigen Paradiesesgegend durch die Gewässer der Fluth, ihren Lauf gänzlich verändert haben — bewässerten es einst als Theilflüsse Eines mächtigen Stroms und machten es zum lieblichsten Lustgarten (p. 122. 125; 33, 72 f.). Der unter seinen Bäumen besonders hervorgehobene Baum der Erkenntniß sollte den ersten Menschen wohl das göttliche Gesetz abbilden und anschaulich vor Augen stellen; im Falle ihres Beharrens im Stande der Unschuld würde er ihnen wohl als eine Stätte gemeinsamer Gottesverehrung und anbetenden Sichzusammenfindens, wie später die Stiftshütte im alten Bunde, als eine Art „Tempel oder Kirche" (templum et basilica quaedam) oder Tempel, Altar und Kanzel (templum, altare et suggestum) gedient haben. Vielleicht gab es eine Mehrheit solcher Erkenntnißbäume, einen heiligen Hain bildend, oder ist der Name „Baum der Erkenntniß" collectivisch zu deuten und ohne Weiteres von einem solchen Haine zu verstehen. Aehnlich auch der Baum

des Lebens, welcher ebenso das Evangelium Christi **vorbildete**, wie der Erkenntnißbaum das Gesetz Mosis (p. 119. 132. 298). — Selbst die Schlange participirte an diesem verklärten **Urzustande** aller Creaturen, welche das Paradies beschloß. Sie kroch **noch** nicht staubfressend am Boden, ging vielmehr aufrecht, wie **heute** noch Hirsche oder Pfauen (sicut hodie cervi et pavones incedunt), entbehrte noch des giftigen Stachels am Schwanze und der häßlichen Schuppen und glich, wenn sie auch kein menschliches **Angesicht** trug, doch der schönsten Thiere einem (bestiola pulcherrima — — erectus sicut gallus: p. 191; vgl. 96). Der Fall **Adams** und Evas, herbeigeführt durch den von der Schlange Besitz **ergreifenden** und mittelst ihrer das Weib zum Ungehorsam **verlockenden** Fürsten der Finsterniß, hat das Alles in der Weise **verändert**, daß die jetzigen traurigen Zustände eintraten. Anfänglich nur durch Cherubim mit dem Flammenschwerte, d. i. durch Engel, welche uns das Gesetz Gottes abbilden, bewacht und unzugänglich erhalten, ward das Paradies später durchs Strafgericht der Sintfluth ganz verwischt und vertilgt, der Mensch aber jenem traurig erniedrigten und demüthigenden Zustande inmitten einer verschlimmerten Erdennatur überlassen, da jedes Pflänzlein Unkraut auf dem Acker ihm das Verderben der Sünde predigt (p. 260 ss. 266. 298).

So anregend in ethisch-religiöser Hinsicht diese anthropogenische und hamartigenische Theorie Luthers genannt werden muß — und sie verdient in dieser Hinsicht hoch gestellt zu werden, weil sie sich auf streng historischer Fassung des biblischen Textes erbaut und eine tiefe Erkenntniß vom furchtbaren Ernste des sündig Bösen zu erkennen gibt —: auf dem Felde der wissenschaftlichen oder der ästhetischen Beziehungen zum Naturgebiete liegt ihre Stärke jedenfalls nicht. Hier mischen sich offenbar einige Reste einer ungesund gnostisirenden dualistischen Weltansicht in sie ein, die im Worte Gottes selber ihre Wurzel nicht haben, sondern theils den Annahmen älterer Ausleger nachgebildet, theils der eignen Phantasie des Reformators entsprungen erscheinen. Das Erstere gilt z. B. von der

Behauptung eines ursprünglichen Aufrechtgehens der Schlange, die theils aus Tostatus theils aus Lyra entlehnt scheint; das Letztere von dem merkwürdigen Gedanken einer tempel-, altar- oder kanzelartigen Bedeutung und vielleicht hainartigen Beschaffenheit des Erkenntnißbaumes — einer jener genialen Conceptionen, womit Luther den traditionellen kirchlichen Ideenkreiß in ganz neuer Weise bereichert und die sich längere Zeit beifälliger Aufnahme im Kreiße seiner Anhänger zu erfreuen gehabt haben, obschon sie des eigentlichen Schriftgrundes ermangeln. — Wie nachhaltig Luther auch mit verschiednen seiner kosmogonischen Anschauungen, namentlich seinen in der Frage der Bewegung des Urlichts, der oberhimmlischen Wasser, des Wasserursprungs der Vögel rc. eingenommenen Positionen auf die spätere Theologie seiner Kirche eingewirkt hat, werden die nächstfolgenden Abschnitte uns zeigen.

---

5. Luthers theologische Zeitgenossen und nächste Nachfolger. Melanchthon, Brenz, Musäus u. A.

Von den unmittelbaren Gehilfen Luthers am Reformationswerke hatte Melanchthon schon einige Jahre vor seiner ersten deutschen Genesiserklärung kurze lateinische Adnotationes zu den sechs ersten Kapiteln der Genesis geschrieben. Das Werkchen ist schon wegen der fast überall nur andeutenden Kürze seiner Bemerkungen ohne merklichen Einfluß auf die Bildung der lutherischen Lehrtradition geblieben, bietet übrigens auch kaum eine wesentliche Abweichung von den durch Luther vertretenen Auffassungen dar. Seine Tendenz ist zumeist wider die die Allmacht des göttlichen Wortes mißkennenden heidnischen und modern-heidnischen (humanistischen) Philosophen gerichtet. Ihren „gottlosen Gedanken" über die Natur als eine selbständige schöpferische Macht stellt er, ähnlich wie dieß auch Luther oft thut, kräftige Betonungen des unbeschränk-

ten göttlichen Allmachtwirkens entgegen, wobei er hie und da Wunderwirkungen setzt, die in der Schrift nicht unmittelbar als solche berichtet sind, theilweise auch Fabelhaftes einmischt, z. B. der Giftschlange Aspis, welche schon durch ihren bloßen Blick die stärksten Thiere zu tödten vermöge, zu zweien Malen Erwähnung thut. — Scholastisch ist die Haltung seines Auslegungsverfahrens in keiner Weise, wie schon daraus erhellt, daß er von dem traditionellen Schema der opera creationis, distinctionis und ornatus ganz abgeht und sogar schon die Bildung des Firmaments, nicht etwa erst die Erschaffung der Sterne an ihm, als ein Ausschmückungswerk bezeichnet. Die oberhimmlischen Wasser faßt er, hierin etwas entschlossener verfahrend als Luther, ohne Weiteres als den Luftkreiß (aer) bedeutend. Minder klar lehrt er in Betreff des den Himmelslichtern des vierten Tagewerks vorausgegangnen Lichtes. Er redet von leuchtenden Himmelskugeln (orbes coelestes), welche bereits vor Sonne, Mond und Sternen existirt hätten, beschreibt aber deren Natur nicht genauer und sagt insbesondre nichts von einer etwaigen Rotation derselben um die Erde. Daß er entschieden geocentrisch denkt, erhellt jedenfalls mit genügender Deutlichkeit aus der betr. Darstellung; ausdrücklicher, freilich und in doctrinärerer Form hat er seine ganz und gar antikopernikanischen Vorstellungen in seinen „Anfangsgründen der Physik" ausgesprochen. — Erbauliche Allegorieen gesellt er einige Male seiner vorherrschend am einfachen Wortsinn haftenden Auslegungsweise hinzu, doch kaum in größerer Zahl als dieß auch bei Luther geschieht. Die Erschaffung des kosmischen Lichts bildet das Aufleuchten des Lichtes höherer Erkenntniß im Menschen ab; der Ausdruck Abend-Morgen = Tag weise darauf hin, daß Gottes Schaffen überhaupt vom Nichts und von der Finsterniß seinen Ausgang nehme; Evas Hervorgehen aus Adams Seite weissage auf das Hervorgehen der Kirche aus des gekreuzigten Erlösers Seite; der Baum der Erkenntniß bedeute das Gesetz, der Baum des Lebens das „lebendigmachende Wort"; auch der schwerttragende Cherub gehe auf das Gesetz. Ueber die

Lage des Paradieses erklärt er sich nicht näher; dasselbe sei eine bestimmte Gegend irgendwo im Osten gewesen, seiner genaueren Lage nach unbestimmbar gleich den Quellen des Ganges und des Nil.[72])

In der den späteren Ausgaben seiner Loci eingefügten kurzen Auseinandersetzung des Lehrstücks von der Schöpfung hat Melanchthon ein näheres Eingehen auf die Einzelheiten des Sechstagewerks vermieden und nur den christlichen Schöpfungsbegriff im Allgemeinen wider die Lehren der heidnischen Philosophen, insbesondre die Weltewigkeitsdoctrin der Aristoteliker, den fatalistischen Pantheismus der Stoiker und die Zufallslehre der Epikuräer vertheidigt. — Erst sein Schüler und Commentator M. Chemnitz hat hier eine auf die Details des mosaischen Berichts eingehende Hexaëmeron-Deutung angebracht, worin er Augustins Simultanschöpfungslehre ausdrücklich zurückweist, die Himmelsveste (als aus höchst dünner „flüßiger Materie" bestehend und doch von den Massen der oberen Wasser überlagert) wesentlich so wie Luther beschreibt, das Sonnenlicht als vielleicht, doch nicht ganz sicherer Weise aus dem Urlichte des ersten Tages hervorgebildet darstellt, die Frage wegen des Zeitpuncts der Engelschöpfung bestimmter zu entscheiden ablehnt und nur soviel feststellt, daß die Engel, laut Hi. 38, 7, vor der Menschheit geschaffen sein müßten zc. Daß er wiederholt, ja fast bei jedem Hauptfortschritte des Schöpfungswerks, auf das Wunderbare, Plötzliche, naturgesetzlich Unvermittelte des göttlichen Schaffens hinweist, also nicht bloß jene Ausspannung der Himmelsveste, sondern auch die Sammlung der Wasser an einen Ort, das Hervorsprießen der Pflanzen aus der Erde, das Wimmeln des Oceans mit Fischen zc. mit Ausdrücken wie „magnum miraculum!" zc. begleitet oder als plötzlich und mit einem Male bewirkt darstellt, dieß hat er sowohl mit Luther als auch mit Melanchthon gemein. Uebrigens ist es ihm, dem ja solche central bedeutsame Dogmen wie das von der Person Christi, vom Abendmahl zc. weit wichtiger waren, um eine ausführliche Behandlung der Schöpfungslehre

offenbar nicht zu thun. Er erklärt dieselbe geradezu für ein zwar früher, zu der Gnostiker und Neuplatoniker Zeiten, fundamental bedeutsames, aber heuer nicht besonders viel umstrittenes Lehrstück (locus nostris temporibus non admodum controversus), und verweist schließlich den, der nähere Information über die Einzelheiten des Sechstagewerks begehre, nicht etwa auf Luther oder irgend einen Andren der unmittelbareren Vorgänger, sondern auf das Hexaëmeron Basilius des Großen.[73])

Viel einläßlicher hat der Württembergische Reformator Johann Brenz sich mit den die Einzelheiten des Schöpfungsberichtes betreffenden Fragen beschäftigt. Sein um 1553 in Stuttgart zum Zwecke der Abhaltung von Wochenpredigten verfaßter, jedoch erst nach seinem Tode, im J. 1576 herausgekommener ausführlicher Commentar über das erste Buch Mose gehört zu seinen besten exegetischen Arbeiten und kommt von allen auf den Gegenstand bezüglichen Schriften des Reformationsjahrhunderts der classischen Leistung Luthers am Nächsten. Das Verhältniß beider Reformatoren als Genesis-Ausleger gleicht, was den Werth ihrer Arbeiten betrifft, einigermaßen dem was Beide als Katechismusväter geleistet haben. Doch kann Brenz auf dem Felde der Genesiserklärung Luthern gegenüber nicht als so selbständig und original gelten, wie auf dem der katechetischen Literatur, wo seine erste einflußreich gewordne Arbeit den beiden Lutherschen Katechismen bekanntlich um zwei Jahre voraneilte. Die Einwirkung des großen, 1545 vollendeten Lutherschen Genesiscommentars auf seine neun Jahre später geschriebene Arbeit ist überall wahrzunehmen, wenigstens was das Sachliche der darin behaupteten exegetischen Annahmen betrifft. In formaler Hinsicht steht er unabhängiger, und gerade die schriftstellerische Form der Arbeit weist hohe Vorzüge auf: klare Darstellungsgabe, elegante Latinität, praktische Nüchternheit, ohne doch je seicht zu werden, gute Belesenheit im classischen wie im patristischen Alterthum — kurz die bekannten Vorzüge aller Brenzschen Exegese, zu welchen hier noch mannichfache Proben eines frischen und regen Interesses

an den Vorgängen des Naturlebens in religiöser Auffassung hinzutreten.

Eine scharfe Zurechtweisung der Aristoteliker wegen ihrer Annahme einer Ewigkeit der Welt eröffnet seine Darlegungen. Daß Gott seine Schöpferthätigkeit über sechs Tage, und zwar wirkliche Tage vertheilte, that er, „um zu zeigen, daß er ein Gott der Ordnung und nicht der Confusion sei." Wie der Kern eines Apfels oder einer Birne trotz seiner unscheinbaren Kleinheit wunderbarerweise alles was zum einstigen Baume gehört: Wurzeln, Stamm, Aeste, Blätter, Blüthen und Früchte, bereits in sich beschließt, ähnlich gieng die so unermeßlich große und herrliche Schöpfung Gottes kraft seines wunderwirkenden Machtwortes aus dem unscheinbaren uranfänglichen Chaos hervor. Einem tieferen Nachdenken über derartige Naturgeheimnisse, namentlich über die Vorgänge des Keimens, Wachsens und Blühens der Gewächse, dürfte auch wohl Mose seine in Gen. 1 dargelegte Kenntniß vom Hergang des Schöpfungswerks theilweise zu danken gehabt haben, — freilich nicht ohne daß directes Unterrichtetsein durch die von Adam her unversehrt überkommene Urtradition der Väter sammt innerer Erleuchtung durch den inspirirenden Gottesgeist als ergänzende und rectificirende Factoren hinzutraten. — Bei Betrachtung der Firmament- und der Gestirnschöpfung läßt Brenz dasselbe Streben, möglichst eclatante und staunenerregende Belege für das Unbeschränkte des göttlichen Machtwirkens vorzuführen, wahrnehmen, dem man auch bei Luther, Melanchthon und Chemnitz begegnet. Doch gefällt er sich mehr als diese im speciellen Exemplificiren mittelst einzelner Zahlenangaben, die er mathematisch-physikalischen Lehrbüchern entnimmt. Der Fixsternhimmel sei laut Berechnung der „Geometer" 16,338,562 deutsche Meilen von der Erde entfernt; die Sonne sei nach Alphraganus so viel mal größer als die Erde, daß sie deren Masse 166 bis 167 mal in sich enthalte; der Mond aber sei 6644 mal in ihr enthalten, u. s. f. — Auch was er weiterhin über die Pflanzen- und Thierschöpfung Belehrendes mittheilt, erscheint unmittelbar in den Dienst seiner praktisch erbaulichen Tendenz ge-

stellt, welche überall des Schöpfers Macht, aber auch seine **Weisheit** und Güte zu veranschaulichen sucht. Und zwar sucht er dieß **weniger** durch müßige Allegorisirungskünste, die bloß das speculative Interesse befriedigen, als durch zweckmäßige moralische **Nutzanwendungen** zu erreichen, unter Berufung auf Basilius und Ambrosius, die **hier** den richtigen Weg gezeigt hätten. Wenig Originelles bietet seine **Behandlung** der Menschenschöpfungsgeschichte und des Paradieses. Was **er** über Lage und Bedeutung des letzteren sagt, stimmt genau mit **den** Anschauungen Luthers überein; sogar dessen Auffassung des **Baums** der Erkenntniß als einer Art von Tempel oder Cultusstätte **für** die ersten Menschen eignet er sich an. Hervorhebung verdient **noch** seine durch Gottes Ruhen am Schöpfungssabbath veranlaßte **Polemik** wider gewisse Vertreter der Weltenvielheitslehre. Daß **Gott** von seinen Werken am 7. Tage geruht habe, dieß bedeute **nicht** etwa daß er nun zum Schaffen neuer Welten übergegangen sei; **nur solche** „Gottlose" wie einst Anaxagoras und Alexander d. Gr. **seien** es, die willkürlicherweise die Existenz vieler außerirdischer Welten ersännen (qui pro libidine sua fingunt multos externos mundos). — Welche seiner Zeitgenossen er hier speciell im Auge hatte, **ob** etwa die Vertreter des (ungenügend gekannten und unklar aufgefaßten) **Kopernikanismus**, oder etwelche Schüler des Cusanus, oder **humanistische** Platoniker von der Florentiner Schule 2c. läßt sich **bei** der unbestimmten Kürze seiner Ausdrucksweise nicht genauer feststellen.[74])

Ihrer schriftstellerischen Anlage und Form nach stark **von** diesem Brenz'schen Commentare abweichend, bietet das niedliche Büchlein, welches Melanchthons Schüler **David Chyträus** ziemlich zu Anfang seiner Rostocker akademischen Lehrthätigkeit unter dem Titel In Genesin enarratio veröffentlichte (1561), doch inhaltlich verschiedne Berührungspuncte mit ihm dar, welche eine Zusammenstellung beider rechtfertigen. Das bei Brenz hervortretende Streben, die Größenverhältnisse der Himmelskörper mittelst genauer Zahlenangaben aus den Schriften der Astronomen zu veranschaulichen, nimmt man auch hier wahr. Eine zu Gen. 1, 6 gebotene kleine

Tabelle bestimmt die verschiedenen Abstände der Planeten von der Erde nach Erdhalbmessern (von ungefähr 860 Meilen Länge); Merkur sei 116 1/2, Venus 641 1/2, der Mond 18 11/12, die Sonne 1165 5/12, Mars 5032 1/12 solcher Halbmesser entfernt, der Fixsternhimmel aber 20080 1/2 u. s. f. Auch eine vergleichende Größentabelle gibt er, wonach Saturn 91 mal, Jupiter 95 mal, die Sonne 166 mal größer, der Mond aber 40 mal kleiner wäre als die Erde. — Die praktisch-moralischen Betrachtungen, welche er beim 3. und 5. Tagewerke an die Pflanzen- und Thierschöpfung knüpft, zeigen auch manches an Brenz Erinnernde. Aus dem Gewächsreiche werden einige vorzüglich einleuchtende Belege für die göttliche Providenz hervorgehoben, sowie das Ersterben der Saamen im Erdenschooße und ihr Neuaufsprießen als Vorbild der Auferstehung, nach 1 Cor. 15 und Joh. 12. Die Thierwelt wird als eine Gallerie von Bildern menschlicher Tugenden und Lastern betrachten gelehrt ꝛc. — Vorzugsweise eigenartig an diesem kleinen Commentare ist das dogmatisirende Verfahren des Verfassers, wonach in jedem Kapitel des biblischen Textes eine Anzahl von Loci oder Lehrsätzen der Glaubenslehre nachzuweisen versucht wird. So seien in Kap. 1 der Genesis enthalten die Loci von Gott und der Trinität, von der Weltschöpfung, von der Providenz und vom Bilde Gottes im Menschen; so in K. 2 die Loci vom 7. Tage als dem Ruhetage, von der Herstellung des äußeren Cultus in der Kirche (wobei auch wieder die Paradiesesbäume als Repräsentanten kirchlicher Versammlungsörter figuriren) und von der Ehe; so im 3. Kapitel nicht weniger als 10 Loci (De angelis, de causa peccati et mortis, de modo peccati primorum parentum, de pecc. originis, etc.) [75])

Kündigt diese Arbeit des umffassend gelehrten Mecklenburgischen Reformators vermöge ihrer reichlichen Aufnahme dogmatischer Elemente schon die seit der Concordienformel allmählig zur Herrschaft gelangende streng traditionelle und scholastische Behandlungsweise unsres Lehrstoffes an, so zeigen die von dem Mansfelder Dekan Simon Musäus († 1576) gehaltenen deutschen Predigten über

das erste Buch Mosis, wie man um eben diese Zeit des Ueberganges von der Heroën- zur Epigonen-Epoche der Reformation unsren Gegenstand vor dem gemeinen Manne in Luthers Weise zu behandeln pflegte.[76]) Ihrem äußeren Umfange nach sowie kraft der umständlichen Breite ihrer Darstellung erinnern diese 116 Genesis-Predigten in etwas an das große Homilieenwerk des Chrysostomus; aber freilich ermangelt der streitbare Dekan von Mansfeld, bekanntlich einer der händelsüchtigsten Confessoren des Gnesiolutheranismus und durch nicht weniger als zehn Exilia hindurchgegangen, nur allzusehr der rednerischen Eleganz und pathetischen Würde des Fastenpredigers von Antiochia. In treuherzig derbem, etwas unbeholfenem Deutsch, das es Luthern mehr im Poltern, als in ächt volksthümlicher Sinnigkeit und Frische gleichthut, unternimmt er einleitenderweise zu zeigen: erstlich „wie Gott Mosen zu einem solchen hohen Propheten und Doctor promoviret, und mit was stattlichen Wundern und Zeugnissen Er ihn sampt seinen Fünfbüchern als den allerersten Schreiber und Grundleger der Göttlichen Weißheit und seligmachender Religion der ganzen Christenheit fürgestellt und befohlen habe"; sodann wie der gesammte Inhalt des 1. Buches Mosis „der Erste schrifftliche Brunn sei, daraus Christus sammt allen Propheten, Aposteln und Heiligen ihre Predigten, Gebet und Vbungen geschepffet haben" (Pred. 1 u. 2). Hierauf veranschaulicht er das Wesen der Weltschöpfung aus Nichts: „Gott ist viel ein besser Bawmeister denn wir Menschen. Wenn wir etwas bawen wollen, so müssen wir den Zeug und Materi in den örtern suchen und holen, da es Gott zuvor hingelegt hat, nemlich Steine in den Bergen, Holtz in den Walden, Kalck und leimen auff dem Acker. Wo wir aber nichts finden, da bawen wir nichts ..... Gott aber ist ein solcher Zimmermann, der auch in ledigen winckeln alles findet, wo er nur immermehr hingreiffet, obgleich weder Strumpff (sic) noch stiel da ist; darff auch keiner nähe dazu, sondern es kostet ihm nur Ein Wort", 2c. (3). Ueber „des natürlichen Lichts Schöpfung neben dem finsteren Grunde der Welt" wird u. a. gesagt: „Das Liecht

hier . . . . . ist bloß ein gemeiner tunkler und unvollkommner Same des Liechts gewest, welcher hernach in folgenden Tagen vermehrt, seine vollkommene Gestalt bekommen, in allerley helle und lichte Körper ausgetheilet," 2c. (4). — Ein wirklicher Anklang an Chrysostomus ists, wenn in der 5. Predigt: „Von des Himmels Scheppfung am andern Tage d. i. am Montage" der Gedanke, daß Gott die Welt von oben nach unten zu, ihr Dach zuerst, dann erst ihren Grund gebauet habe, ausgeführt wird. Freilich mit welch unbeholfenem Ausdruck geschieht dieß: „Gott aber keret's straks umb, und machet am ersten den Himmel zum Dach und Gewelbe, und lest ihn so lange in der Höhe schweben und pampeln, bis er am 3. Tage die Erde darunter setzet," 2c.

Der weitere Verlauf der Sechstagewerks-Auslegung läßt reichliche Anklänge an Luther hervortreten. So bei der Pflanzenschöpfung am 3. Tage, wo gezeigt wird wie „flux aus krafft Göttlichen befelchs alles heuffig von Kreutern und Bewmen aus der Erde kommen, und dasselbig nicht allgemach, ein jedes zu seiner Zeit des Jahrs, sondern bald desselbigen Tags, also das was wir jetzt von wachsenden Früchten ein gantz Jar zu gewarten haben, Etliches im Früling, Etliches im Sommer 2c. — das alles hat sich flucks auf Einmal in Einem Tage gefunden" (6). Deßgleichen beim 4. Tagewerke: „Die Mathematici und Sterngucker können aus gewissen Gründen beweisen, daß ausgenommen einen oder drey, sonst kein Stern am Himmel sei, der nicht größer sei als die Erde, — welche doch umb ihrer unermeßlichen Höhe willen kaum als kleine schimmernde Funcken vor unsren Augen scheinen" (7). Ferner beim Donnerstagswerke oder der Wasserthierschöpfung, wo anläßlich der großen Walfische an die Angabe des Plinius erinnert wird, daß im arabischen Meere Wale von 600 Schuh Länge und 300 Schuh Breite gefunden worden seien: „welches wohl zu glauben ist, sintemal heut bei Tage Fischgreten und Ribben, wie große Balken dick und lang, gesehen werden" 2c. — Weiterhin bei der Menschenschöpfung. Hier werden als die von Gotte dem neugeschaffenen

Herrn des Schöpfungshauses überwiesenen Schätze genannt: 1) der eheliche Segen und Ordnung, „zur fruchtbaren Mehrung, das die Menschen nicht einsam bleiben;" 2) Gewalt und Herrschaft über alle Thier; 3) eine reiche Speisekammer, eine volle Küche und köstlicher Tisch, damit Gott ihn bedenket," oder auch „eine gemeine Hofstube mit allerley Profiant auffs allerbeste versorget für alle geschaffene Creaturen, da Menschen und Thier, d. i. Herren und Knechte, an einerlei Tisch gesetzet sein" ꝛc. Zur Ausführung des zweiten dieser Puncte wird in besonders engem Anschlusse an Luther'sche Lieblingsideen gezeigt, wie Gott den Menschen „zu königlichen Eren erhoben und ihm die Königliche regalien und lehen überantwortet" habe; wie aber auch Adam solcher Herrschaft sich wohl zu bedienen gewußt, da er „als ein guter Physikus auff alle Creaturen sich sehr wol verstanden, wie ein jedes geartet und genaturt were, — zu geschweigen andrer Gaben, das er mit Stercke allen Lewen und Beeren, mit schnelligkeit allen Hirschen und Hasen, mit Scharffsichtigkeit allen Adlern und Falcken, und mit Schönigkeit des Leibes und langwirigkeit des Lebens allen Thieren weit weit überlegen gewest"(10). — Einige bemerkenswerthe Versuche zu phantasievoller Ausmalung und Fortbildung des durch Luther in Curs Gesetzten bieten auch seine Betrachtungen über das Paradies in der 14. Predigt. „Diesen Kreis der Lender hat das Paradijs begriffen, d. i. fast des Erdbodens dritte Theil; denn weil es eine gemeine Wohnung für alle Menschen hat sollen sein, so hat es auch einen großen weiten raum haben müssen, were auch mit der Zeit one Zweifel erweitert worden" ꝛc. Der Baum der Erkenntniß war nicht ein einzelner Baum, sondern — „ein hauffen Bewme für des Menschen Seele verordnet . . . ; das ist ein besonder Wald von Bewmen gewest, wie eine Kirche und Altar, dieweil Gott sein wort dran gehenckt und seinen Willen dran geoffenbaret." Neben diesem ersten „hauffen der Bewme" befanden sich aber noch zwei andre im Paradiese: „der ander hauffen war ein reicher Tisch und Speisekammer wider den Hunger," — nemlich die allerlei erlaubten Bäume, die

da lustig anzusehen und gut zu essen waren, Gen. 2, 10. Der dritte Haufen endlich, der Baum des Lebens, ist zwar auch für den Leib geordnet gewest, aber nicht zur Speise, sondern zur Ertzney und Apotecken, — ein solcher Wald bewme, die zur Confortation und Erhaltung des lebens gedienet haben" (14).

Simon Musäus bildet ein bedeutsames Mittelglied zwischen der noch überwiegend objektiv theologischen und geschichtlichen Betrachtungsweise Luthers und der wesentlich mystischen Joh. Arnds (s. unten, K. 10). Wie er sich denn in nicht wenigen seiner Ausdrücke mit dem letzteren berührt, besonders in so manchen seiner Bilder und Vergleiche. Es lautet schon ganz Arndisch, wenn er einmal (in der 6. Pred.), um hervorzuheben was die Erde dem mikrokosmischen Menschen alles sei und leiste, dieselbe der Reihe nach als unsre Mutter, unsre reiche Schatzkammer, unsere Küche und Keller, unsre „Apotecke", unser Kaufhaus und unser Wohnhaus beschreibt. — Eine etwas wissenschaflichere Haltung als dieses Predigtwerk zeigt die ungefähr aus derselben Zeit herrührende Bearbeitung der Genesis in dem (Tübingen 1573—86 erschienenen) Bibelwerke des Stuttgarter Theologen Lukas Osiander des Aelteren († 1604), dessen Bestimmung für Stipendiaten der württembergischen Klosterschulen, also für zukünftige evangelische Geistliche, es allerdings wenig entsprach, daß darin überall der Text der Vulgata zu Grunde gelegt wurde, das indessen durch die concise Kürze seiner immer das Wesentliche und praktisch Brauchbare hervorhebenden Bemerkungen zur ersten Einführung ins exegetische Studium wohl geeignet erscheinen mußte. Die Hauptfundgruben für den wesentlich nur paraphrasirenden und umfänglichere commentirende Bemerkungen in Gestalt von Parenthese einschaltenden Verfasser bildeten Luthers und Brenzs Commentare.[77])

---

6. Lutherische Genesis-Ausleger und Dogmatiker im 17. Jahrhundert. Hutter, Gerhard, Calov u. A.

Mit dem Abschlusse der lutherischen Symbolbildung durch die Concordienformel zog auch auf dem Gebiete der Schöpfungslehre mehr und mehr ein Geist dogmatischer Starrheit und polemischer Härte ein, der eine originelle, freie und frische Behandlung der durch das Hexaëmeron dargebotenen Probleme in zunehmendem Maaße unmöglich machte. Das Interesse am Naturgebiete als einem selbständiger wissenschaftlicher Erklärung bedürftigen Factor des theologischen Erkenntnißbereiches erkaltet mehr und mehr. Die exegetische Thätigkeit nimmt so ganz und gar überlieferungsmäßige Formen an, daß neue wissenschaftliche Bibelcommentare überhaupt immer seltener verfaßt und herausgegeben werden. Man glaubt an dem durch die Reformatoren und deren nächste Nachfolger Geleisteten genug zu haben; selbst die rein erbaulich gehaltenen Betrachtungen über Schöpfung und Paradies werden seit Joh. Arnd immer seltner. Der einzige namhaftere wissenschaftliche Einzelcommentar zum 1. B. Mosis, welchen das 17. Jahrhundert erscheinen sah, ist der von Joh. Gerhard in Jena kurz vor seinem Tode 1637 herausgegebne; doch auch in ihm waltet ein so ganz und gar dogmatischer Geist vor, daß seinen Erläuterungen zu Kap. 1 neben der ausführlichen Behandlung der Creationslehre im großen theologischen Lehrsystem dieses Dogmatikers eine selbständige Bedeutung nicht zukommt. Aehnlich verhält sich das größte und angesehenste Gesammt-Bibelwerk des Zeitraums, Calovs „Biblia illustrata“ in ihrem betreffenden Abschnitte zur entsprechenden Partie seines großen systematischen Werkes.

Wir haben es also hier fast ausschließlich mit dogmatischen Bearbeitungen unsres Gegenstandes zu thun. Von ihnen gilt im Allgemeinen, was den Entwicklungsgang der Theologie während dieses Zeitalters überhaupt charakterisirt: je tiefer ins 17. Jahrhundert hinein, desto üppigeres Auswuchern scholastischer Formen und desto reichlichere Polemik wider alles von der Norm strictester Rechtgläu-

bigkeit irgendwie Abweichende! Das Bereich der zur Polemik Anlaß gebenden Stoffe, erweitert sich je mehr und mehr; fast jeder Vers des Sechstagewerks ergibt schließlich Gelegenheit zu Controversen, sei es mit den außerhalb des Lutherthums stehenden Gegnern, sei es mit heterodoxen Richtungen innerhalb desselben. Daß Calixt und seine Schule den Namen Elohim in Gen. 1, 1 sowie des Faciamus 1, 26 nicht directer= sondern nur indirecterweise auf die Trinität bezogen wissen wollten, zog ihnen schwere Angriffe von orthodoxer Seite, namentlich von Calov als dem Hauptvorkämpfer der Orthodoxie gegenüber allem Synkretismus zu. Ein andrer zwischen Synkretisten und Orthodoxen verhandelter Streitpunct betraf die oberhimmlischen Wasser; daß Calixt (in seiner Erklärung des 148. Psalms) dieselben mit der Mehrzahl der Reformirten auf Wolken gedeutet hatte, wird ihm beispielsweise von Quenstedt als nicht geringe Ketzerei angerechnet — wobei derselbe ganz außer Betracht läßt, daß nicht bloß Melanchthon diese Wolken= oder Luftkreiß=Deutung vorgetragen, sondern daß auch Joh. Gerhard, ja Luther selbst, sie keineswegs schroff von der Hand gewiesen sondern als ganz plausibel behandelt hatten, ohne sich bestimmt für sie zu erklären. — Unter den außerlutherischen Gegnern erlangt seit Anfang des 17. Jahrhunderts der Socinianismus eine beträchtliche Wichtigkeit, da derselbe auch hie und da in Deutschland, z. B. in Schlesien, ja in Altorf bei Nürnberg, sich eingenistet hatte. Mystische Schwarmgeister wie Paracelsus, Weigel, Böhme forderten deßgleichen zur Polemik heraus; wider den Erstgenannten schrieb u. a. der auch als medicinischer Kritiker des Paracelsismus nicht unbedeutende Andreas Libavius eine Vertheidigung der orthodoxen Lehre vom Ursprung der Dinge auf Grund des Hexaëmeron (1610).[78]) Neben den heterodoxen Strömungen der reformirten Theologie, wie Arminianismus und Cartesianismus, schien auch der strenggläubige Calvinismus, wenigstens in einzelnen seiner Repräsentanten, zu eingehenden polemischen Erörterungen über schöpfungsgeschichtliche Materien herauszufordern. Selbst in einem so sehr kurzgefaßten dogmatischen

Handbüchlein wie das des Rostocker Theologen Joh. Friedr. König (1664) findet man eine Zurechtweisung der Reformirten Keckermann, Polanus a Polensdorf und Goclenius, weil sie dadurch daß sie den Vater, den Sohn und den h. Geist als „verbündete Ursachen" (causas socias) der Weltschöpfung dargestellt, die Einheit des Schöpfers gefährdet zu haben schienen. Aehnliches findet sich in des ungefähr gleichzeitigen Wittenbergers Joh. Meisner Compendium theologiae, sowie in der Medulla theologiae des Stralsundischen Consistorialraths und Superintendenten Phil. Heinrich Friedlieb (1659), der sich zwar sonst einer im Ganzen milden Haltung befleißigt, auch bezüglich mancher dunkler Fragen ein bescheidenes Non liquet bekennt (so z. B. betreffs der Frage nach der frühjahrlichen oder herbstzeitlichen Erschaffung der Welt), aber den Reformirten gegenüber doch ziemlich streng auftritt, ja ihnen hie und da Unrecht thut, z. B. einmal unrichtigerweise auch Keckermann unter den Vertretern der Lehre von der zeitlosen Erschaffung des Universums nach Sir. 18, 1 nennt (vgl. A, 7).[79])

Joh. Adam Scherzer in Leipzig († 1683) stößt sich in seinem gleichfalls ziemlich compendiarisch gehaltenen System besonders daran, daß mehrere Calvinisten wie Alting, Bucanus, theilweise auch Danäus und Crocius, die Schöpfung specifisch nur Gott dem Vater, als einen „unmittheilbaren und ungleichartigen Act nach außen" (actio incommunicabilis et inaequalis ad extra) attribuirten; doch läßt er auch jene Goclenius-Polanus'sche Theorie von den causae sociae nicht ungerügt. — Verschiedene kleine Monographieen über den Locus De creatione fristen fast nur von solcher interconfessionellen, namentlich anticalvinistischen Polemik ihr Leben. Balthasar Meisner's „Hexaëmeron Mosaicum" (Wittenberg 1623) sucht fast auf allen Puncten die traditionellen lutherischen Anschauungen gegenüber denen der Calvinisten zu vertheidigen, thut übrigens in seinem Eifer den Letzteren einige Male Unrecht, wie es denn einmal die Deutung des Geists über den Wassern auf eine bloße Naturwirkung oder Lebenskraft (efficacia) dem Calvin schuldgiebt, wäh-

rend doch nicht dieser, sondern nur Petrus Martyr so gelehrt hatte. Daß Luther selbst die bekämpfte Ansicht anfänglich gehegt hatte, läßt M. unbeachtet; auch folgt er sonst dem Reformator nicht immer ganz, will z. B. die oberhimmlischen Wasser ganz bestimmt und unzweifelhaft als wirkliche, tropfbarflüssige Gewässer gefaßt wissen, und läßt die Vögel nicht, wie Luther, aus Wasser schlechtweg, sondern „aus Wasser und Erde zumal", also aus Schlamm gebildet werden. Joh. Affelmann († 1624) in Rostock bietet in seinem „Syntagma academischer Uebungen" (herausgegeben durch Möbius, Leipz. 1674) auch eine Studie über das Lehrstück von der Schöpfung, worin die wider die Reformirten, insbesondre diejenigen Bremens, gekehrte Polemik eine hervortretende Rolle spielt; wie man schon früher aus den Jesuiten „Jesuwider" gemacht hatte, so nennt er die calvinischen Philosophen nur „Vilasophi Calviniani". Ein ähnlicher Geist weht durch die Studien oder Disputationen über unsren Gegenstand, welche O. Casmann, Conrad Dannhauer, H. Kipping, Joh. Georg Meisner, Gottfried Wegner veröffentlichten.[80])

Von den angesehneren und einflußreich gewordnen dogmatischen Lehrbüchern enthalten sich einige kürzere des specielleren Eingehens auf die Einzelheiten des Sechstagewerks ganz oder fast ganz; so die der Tübinger Heerbrand und Hafenreffer, welche hauptsächlich nur vom Begriff, Zeitpunct und Zwecke der Schöpfung handeln. Auf die Formulirung des Begriffs der Schöpfung wird hier, wie auch in den größeren scholastischen Systemen, jedesmal eine besondre Sorgfalt verwendet; selten fehlt in diesen künstlich und elegant gebildeten, wenn auch zuweilen etwas schleppenden Perioden die gleichzeitige Erwähnung des Dreieinigen als des schaffenden Subjects, des Nichts, woraus derselbe Alles hervorgebracht, des sechstägigen Zeitraums, innerhalb dessen er das anfängliche Chaos (durch die s. g. creatio secunda) geordnet und entfaltet, endlich des Zwecks der Schöpfung, der in der Regel als ein doppelter angegeben wird, hinauslaufend auf Gottes Verherrlichung und auf der Menschen Beseligung.[81])

Von den die einzelnen Stufen und Stadien des Schöpfungsherganges genauer in Betracht nehmenden ausführlicheren Darstellungen mögen hier die von Hutter, Joh. Gerhard, Calov und Quenstedt etwas näher charakterisirt werden.

Leonhard Hutters (Hütter's) Locus De creatione läßt, gleich demjenigen des Chemnitz, die Melanchthonische Grundlage noch hie und da durchblicken, behandelt indessen alle Hauptmomente des Thema's bedeutend ausführlicher als Jener. Seine Haltung wird bereits hie und da lutherischer, als die Luthers selber; er verwirft z. B. die elementare Deutung des Geists über den Wassern, von der er nicht zu wissen scheint, daß sie die anfangs von Luther gehegte gewesen war, als „judaisirende Meinung.“ Die Engelschöpfung verlegt er, versuchsweise wenigstens, auf denselben Zeitpunkt, wo das Licht erschaffen worden Gen. 1, 3, weist aber die Versuche Aelterer zur Identification von Licht und Engeln sehr bestimmt zurück, und kritisirt mit Schärfe sowohl die pseudodionysianische Lehre von den 9 Engelhierarchieen, als die rabbinisch-scholastische Phantasie von Engeln als den Bewegern der Gestirne. In der Auffassung des Urlichts und seines Verhältnisses zur Sonne, sowie in der Erklärung des Wesens der Veste und der oberen Wasser beharrt er im Wesentlichen bei Luther's Darlegungen. Doch weist er, was die Wasser betrifft, deren Verwandlung in Wolken oder Atmosphäre bestimmter zurück, indem er sie als eigentliche Wasser gedacht wissen will. — Obgleich entschiedner Antikopernikaner, lehnt er doch die Annahme der Ptolemaisten und Aristoteliker, wonach es eine größere Anzahl von Himmelssphären gebe, als nicht genügend durch die h. Schrift bezeugt ab. Die h. Schrift begünstige mehr die Annahme von nur Einem Himmel, den man in ihrem Sinne einzutheilen habe in 3 Regionen: eine niedere atmosphärische, eine mathematische oder siderale (ätherische), und eine hyperphysische (2 Cor. 12, 2). — Bei der Gestirnschöpfung gefällt er sich in scholastisch schematisirender Aufzählung eines mehrfachen Nutzens, welchen Gott den Gestirnen verliehen: eines erleuchtenden, zeitein-

theilenden und zeichengebenden, — verwahrt sich aber dawider, mit dem letzteren etwa astrologische Deutungs- und Wahrsagekünste begünstigen zu wollen. — Auf Einzelheiten der Pflanzen- und Thierschöpfung näher einzugehen, vermeidet er ganz. Die Menschenschöpfung aber betrachtet er nicht im Lehrstück von der Schöpfung, sondern später, in dem vom freien Willen, beleuchtet sie also mehr nur unter ethisch-anthropologischem Gesichtspuncte.

Diese Trennung der kosmologischen und der anthropologischen Partie des Schöpfungsdogma's findet sich auch bei Johann Gerhard, der aber in beiden Abschnitten noch beträchtlich ausführlicher zu Werke geht, die altkirchlich exegetische und dogmatische Literatur weit eingehender berücksichtigt und insbesondre auch den zur Naturwissenschaft und religiösen Naturbetrachtung in Beziehung stehenden Problemen ein wärmeres Interesse widmet. Naturalisirend freilich in Eugubins Weise oder in derjenigen der Cartesianer erscheint sein Erklärungsverfahren nirgends und auf keinem Puncte. Die Verweisung auf Gottes Machtwillen, der es so und nicht anders geordnet und gemacht habe, wie der biblische Text es angibt, spielt bei ihm, ähnlich wie schon bei Luther, eine große Rolle. Es ist bezeichnend, daß er die einzelnen Schöpfungswerke öfters und mit sichtlicher Vorliebe als „Wunderwerke" (thaumaturgemata) bezeichnet. Auch bei Zurückweisung des Simultanschöpfungsgedankens Augustins betont er als Grund dafür, den Verlauf der Welt als wirklich in sechs Tagen erfolgt anzunehmen, hauptsächlich die göttliche Allmacht und Weisheit. „Es genüge uns Gottes Wille, mögen wir auch außer Stande sein, die Gründe dieses seines Verfahrens aufzuhellen." Betreffs der oberhimmlischen Wasser kennt er noch nicht jenen schroff antireformirten Standpunct der Mehrzahl der späteren lutherischen Orthodoxen; er ist keineswegs ganz abgeneigt, sie für hoch oben schwebendes Gewölk (nubes in sublime evectas) zu halten. In der Urlichtfrage stimmt er genau mit Luther; auch theilt er dessen naiv-ptolemäischen Standpunct bei Besprechung der Verhältnisse des Gestirnhimmels. Die Leuchtkörper

desselben, welche seit dem 4. Tage an die Stelle des vorherigen, noch schwächer leuchtenden Urlichts getreten seien, zählt er in kindlich einfältiger Weise auf als „Sonne, Mond und die kleineren Lichter, beides irrende und feste" (.... minores faculas, tam errantes quam fixas). Gegenüber dem astrologischen Aberglauben reproducirt er eine Reihe der bekannten kräftigen Aussprüche Luthers. Nicht einmal dem Stern der Magier Matth. 2, 1 dürfe (mit Albertus M., d'Ailli, Cardanus 2c.) etwas wie ein beherrschender Einfluß auf den Charakter, die geistigen Kräfte und die Schicksale des unter ihm geborenen Christus zugeschrieben werden; derselbe habe die Geburt des Heilands nur bedient, nicht beherrscht. — In streng conservativer Weise lehrt er den biblischen Bericht über die Erschaffung des Menschen auffassen und verstehen; so das direct trinitarisch gefasste „Lasset uns Menschen machen", den Begriff des Bildes Gottes 2c. Betreffs des Paradieses betont er Luthers Meinung von einer durch die Sintfluth bewirkten Unkenntlichmachung und Verwüstung der Stätte des Gartens Edens. Die Polemik Bellarmins und andrer Papisten hingegen weist er kräftig zurück, zeigt sich übrigens nicht abgeneigt, mit Calvin das südliche Mesopotamien oder die Pasitigrisgegend als den Ort, wo sich einst das Paradies befunden habe, zu denken, und läßt zwischen dieser ungefähren Ortsbestimmung oder zwischen jener auf die Gegend von Damaskus hinweisenden Annahme Luthers (s. K. 4) die Wahl.[82])

Weit schärfer und spitziger gestalten sich alle auf unsren Gegenstand bezüglichen Darlegungen in den beiden großen Werken Abrah. Calovs, des imposant gelehrten und vom unermüdlichsten Kampfeseifer beseelten Hauptvertreters strictester Wittenberger Orthodoxie, in dem System der theologischen Loci (1655 ff.) und in der Biblia illustrata (1672). Wie sehr bei ihm das controversielle Interesse jedes andre verdrängt, wie ganz die Dogmatik ihm zur Polemik wird, zeigen die 12 ausführlich erörterten Quästionen, womit er im „System" seine verhältnißmäßig kurze Darlegung des wesentlichen Inhalts des Sechstagewerks begleitet. Da wird

gefragt: ob die Engel innerhalb des Hexaëmeron erschaffen seien und an welchem Tage desselben — natürlich mit der Antwort, daß ihre Erschaffung jedenfalls auf den 1. Tag zu setzen sei (vgl. oben Hutter). Die Existenz eines Empyreum, eines räumlichen Gottes-himmels als allerersten Schöpfungsproducts, wird der älteren Scholastik sowie einzelnen derselben zustimmenden Reformirten gegenüber bestimmt negirt, weil weder Gotte noch dem erhöhten Christus noch den Engeln ein wenn auch noch so erhabner Wohnort von räumlichem Charakter zugeschrieben werden dürfe. Die Simultanschöpfungslehre eines Theils der Kirchenväter und der neueren Katholiken wird nachdrücklich bestritten; deßgleichen die scholastische Fassung des Urlichts als eines bloßen Accidens (statt mit Luther, Hunnius, Lyser 2c. als wirklicher Substanz); ferner jedwede Art von Leugnung des wirklichen Wassercharakters der über dem Firmament gelagerten Wasser, sowohl jene ältere scholastische, die diese Wasser zu einer festen Krystallsphäre erstarrt denkt, als die bei vielen Reformirten beliebte, welche Dünste oder Wolken darunter versteht. Auch die Frage: „ob die Erde sich bewege oder stille stehe?" wird hier einläßlich erörtert. Die erstere Annahme wird, unter ausdrücklicher Nennung des „preußischen Mathematikers Kopernikus" und seines (angeblich 1540 edirten) Buchs De revolutionibus, sowie ferner des Magisters Heinr. Nicolai (zu Danzig, † 1660) als eines bedingten Anhängers desselben, Verfassers der Schrift: „Exercitatio de telluris revolutione", als ihrer Vertreter, mit feierlichem Nachdruck verworfen, und zwar hauptsächlich aus biblischen Gründen, ohne den etwaigen Versuch einer Aufstellung von mathematisch-physikalischen Gegengründen. Die Stellen Jos. 10, 12; 2 Kön. 20, 11 2c. werden als vollwichtige Widerlegung der neuen Lehre, der leider nur allzu Viele der Zeitgenossen sich angeschlossen hätten, geltendgemacht, der Gedanke aber, daß etwa nur die populäre Außenseite des Schrifttexts dem Geocentrismus günstig laute, daß also eine Accomodation des Gottesworts an landläufige Vorstellungen stattfinde, als wider die Frömmigkeit

verstoßend mit Entrüstung zurückgewiesen.[88]) — Auch des Arminianers Episkopius Versuch, zwischen Gen. 1, 1 u. 2. einen Zeitraum von unbestimmter Länge einzuschieben (vgl. K. 9) verwirft Calov mit Entschiedenheit; deßgleichen des Mercerus, Coccejus, Petavius und Picherellus Lostrennung der ersten Hälfte des 3. Tagewerks, um dieselbe noch zum 2. Tage zu ziehen; ferner Peyrere's Präadamitentheorie und (gelegentlich seiner Behandlung der Sintfluthgeschichte) Gonzalez de Sala's abenteuerliche Lehre vom Paradiese; Hugo Grotius' naturalisirende Abschwächungen des Begriffs der ursprünglichen sittlichen Vollkommenheit und wesentlichen Unsterblichkeit des Menschen; Calvins und der Calvinisten Paradiesesdeutung (gegen die er sich weit unbedingter erklärt, als Gerhard); ebenderselben sowie der Socinianer Beziehung der Worte des Protevangeliums Gen. 3, 15 auf die natürliche Feindschaft zwischen Mensch und Schlange, u. s. f. Seine Behandlung der Paradiesesgeschichte combinirt auf eigenthümliche Weise Luthers naiv-gemüthliche und tief fromme Auffassung mit seiner künstlich schematisirenden scholastischen Betrachtungsweise. Er charakterisirt das Paradies überhaupt als eine „Uebungsschule der Frömmigkeit" (schola et gymnasium pietatis) für die Menschen, als einen „Sitz der Kirche", einen „Palast des Beherrschers der Erde" und ein „Vorbild des ewigen Lebens," und bringt diese verschiednen Bedeutungen desselben auf 6 Hauptpuncte: es habe den Menschen dienen sollen 1) zur königlichen Wohnstätte, 2) zur Bewachung wider den Satan, 3) zur Bebauung, 4) zur Frömmigkeitsübung mittelst des Baums des Lebens ꝛc., 5) zur Lebenserhaltung und -förderung mittelst ebendesselben Baumes, 6) zur symbolischen Vorausdarstellung des himmlischen Paradieses. Die absurden Fabeln der Talmudisten über Adams Leben im Paradiese weist er mit naivem Scharfsinn zurück; er meint u. a. da, wo er über jene alberne Einpressung der gesammten Paradiesesgeschichte in den knappen Rahmen von nur 12 Stunden handelt: „Fünf Stunden soll Gott bedurft haben, um den Menschen zu schaffen, und doch soll der Mensch innerhalb

Einer Stunde allen Thieren ihre Namen beigelegt haben; wer wird das glauben!" Freilich sind fünf Stunden Schöpfungs- oder Bildungszeit für den Menschen unsrem Dogmatiker schon entschieden zu viel, da er vielmehr jeden einzelnen der göttlichen Schöpfungsacte, sowohl im vormenschlichen wie im menschlichen Bereiche, als eine augenblicklich und mit Einem Schlage vollendete Handlung (actio instantanea) denkt.

Ungefähr denselben Kreiß von Controversen umspannt Quenstedt's, Calov's streitbaren und getreuen Collegen „Theologia didactico-polemica in ihrem das Schöpfungsdogma behandelnden Abschnitte. Es werden da überall wesentlich die gleichen Häretiker und mit den gleichen Argumenten bekämpft; nennenswerthe materielle Lehrunterschiede zwischen Beiden sind auf keinem Puncte wahrzunehmen. Nur in subtiler und gewandter Handhabung der scholastischen Darstellungsform übertrifft Quenstedt den gelehrten Mitstreiter noch. Sein Geschick und seine Eleganz in präcisester Formulirung aller vorkommenden Begriffe, Fragen und Probleme ermöglicht es ihm, auf verhältnißmäßig viel knapperem Raume doch wesentlich ebenso viel über die zu behandelnde Materie zu sagen, wie Calov in seinem beträchtlich breiter angelegten Lehrsysteme.[84])

Der dogmatisch-scholastischen Behandlungsweise gesellt sich übrigens auch in der lutherischen Kirche dieses Zeitalters eine neue historische Scholastik nach Comestorschem Muster hinzu. Wie römischerseits Tornielli und Salianus diesen Literaturzweig schon um den Anfang des Jahrhunderts neu zu beleben versucht hatten, so schrieb gegen die Mitte desselben der Stettiner Gymnasialrector Johann Micrälius († 1658) ein Lehrbuch der politischen Geschichte (Syntagma historiarum politicarum), das er mit einer keineswegs ganz kurzen, vielmehr auf verschiedne Einzelheiten näher eingehenden Skizze der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte eröffnete. Einiges in diesem in Frag- und Antwortform gekleideten, fast 30 Quartseiten füllenden Abschnitte bezeugt ein Streben nach unabhängiger Haltung gegenüber der herrschenden lutherischen Tradition.

zwar bei einem für so wichtig gehaltenen Punkte, wie dem den gemeinsamen Wasserursprung von Fischen und Vögeln betreffenden, wagt er keine Neuerung. Aber er verläßt die durch Luther adoptirte Erklärung des ursprünglichen Tag- und Nachtwechsels aus einer Rotation des Urlichts, um zu des Basilius Annahme einer abwechselnden Ausstrahlung und Zusammenziehung (dilatatio et constrictio) jenes Lichtes zurückzukehren. Die von Calov schroff verworfene Verknüpfung der ersten Hälfte des 3. Tagewerks mit der Arbeit des 2. Tages, damit für den 3. lediglich die Pflanzenschöpfung übrig bleibe, erklärt er für eine plausible Meinung, die keineswegs ganz abzuweisen sei. In der Paradiesesdeutung hält er sich ganz zu Calvin; wegen des enorm weiten Abstandes zwischen der Ganges- und der Nilquelle erscheint es ihm schlechthin unzuläßig, den Phison und den Gihon anders denn als zwei besondre Arme oder Betten des nahe bei seiner Mündung angelangten Euphrat zu fassen; und zwar läßt er jenen den Basilius-, diesen den Maarsares-Arm des Ptolemäus sein. Luthers Annahme einer gänzlichen Verwischung der Stätte durch die Gewässer der Fluth sucht er übrigens hiemit zu combiniren.[85]) — Das Werk scheint, nach der Zahl seiner Auflagen zu urtheilen, sich ziemlichen Beifalls erfreut zu haben. Andre lutherische Darstellungen der Welt- oder der Kirchengeschichte aus derselben Zeit wie auch noch aus dem folgenden Jahrhundert greifen gleichfalls bis auf Adam und die Schöpfung zurück, jedoch, soviel sie uns bekannt geworden, nur in summarischer Kürze, wesentlich nur um einen festen Ausgangspunct für ihre Chronologie zu gewinnen.

Als ein Curiosum mag hier noch, obschon sein Erscheinen eigentlich erst um einige Jahre jenseit der von uns hier behandelten Periode fällt, des Lübecker Generalsuperintendenten August Pfeiffer († 1698) Pansophia Mosaica erwähnt werden. Unter dieser Bezeichnung veröffentlichte dieser auch auf biblisch-kritischem, auf casuistisch-moraltheologischem und andren Gebieten durch respectabel gelehrte Arbeiten bekannt gewordene Theologe 1685 ein niedliches

Duodezbüchlein mit beträchtlich langem Titel,[86]) worin er das 1. Buch Mosis, diese „Thür der ganzen h. Schrift" und dieses Buch ohne Gleichen (— Non est liber nisi Genesis!) als einen Inbegriff aller göttlichen und menschlichen Weisheit und Wissenschaft zu erweisen suchte. Hatte Chyträus (s. K. 5) sich damit begnügt, alle möglichen dogmatischen Locos als auf vielfältige Weise in den Erzählungen der Genesis enthalten darzuthun, so wird man hier darüber belehrt, wie dieses Buch sämmtliche 28 Artikel der Augsburgischen Confession in sich schließe, wie es eine Rüstkammer apologetischer und polemischer Argumente sei wider Atheisten, Heiden, Juden, Türken und „Tartaren," wider alle Rotten und Secten als Papisten, Calvinisten, Socinianer, Widertäufer; wie es die Keime aller weltlichen Wissenschaften und Künste, insbesondre (sofern ja die Ursprünge aller Sprachen in ihm enthalten) der Redekunst in sich trage; wie alle Rechtswissenschaft, Medicin und Philosophie aus ihm entspringen; wie es, als Ausgangspunkt aller chronologischen Bestimmungen, „ein Brunnquell und Extract aller Historien" sei; wie aus ihm herzuleiten seien „Antiquitäten und allerhand Curiositäten", „allerhand Professionen Handwerk und Handthierungen," sowie endlich, damit auch der ethische Gehalt ausgeschöpft werde, eine „Vorstellung aller Tugenden und Laster" sammt dem „Kern alles Trostes". — Das Werkchen steht als Probe trauriger Verirrung gelehrten Scharfsinnes in's Spielende und Ungeheuerliche keineswegs ganz allein. Es bildet ein Zweiglein am Stamme einer damals üppig wuchernden Literaturgattung, die auch noch in andere Bücher oder Abschnitte des Alten Testaments alles Mögliche hinein zu legen wußte und demgemäß mit solchen Leistungen glänzte wie Dorsch's Theologia Zachariana (1637), Majus' Theol. Jeremiana (1696), Bebel's Daniel-Theologie und Hinckelmann's Hiob-Theologie (1683. 1687), ja die es verstand, mit dem Wittenberger J. Deutschmann eine „Theologie Adams, des ersten wahren Lutheraners" (Theologia primi theologi Adami vere Lutherani, Viteb. 1689) zu schreiben.

---

7. Zwingli, Calvin und die übrigen reformirten Reformatoren als Genesis-Exegeten. Die calvinische Hebraisten-Schule.

Auch auf reformirtem Gebiete begegnet uns eine dichtgedrängte Schaar eifriger und fleißiger Ausleger des schöpfungsgeschichtlichen Eingangs der h. Schrift. Sämmtliche bedeutendere „Väter und Begründer" der reformirten Kirche mit Ausnahme Bucers und Beza's figuriren in der Reihe der Genesis-Exegeten, und Einige von ihnen haben in ihrer Art Werthvolles geleistet. Hinsichtlich der hohen Werthschätzung, welche dem Schöpfungsdogma hier durchweg, bei den systematischen Darstellern wie bei den Schriftauslegern zu Theil wird, kann ein Ausspruch Petrus Martyr's als typisch gelten. „So wichtig", sagt derselbe zu Anfang seines Commentars zu 1 Mosis, „ist die Erfassung dieses Weltschöpfungswerkes im Glauben, daß wir das Glaubensbekenntniß der Kirche von ihm seinen Ausgang nehmen sehen. Wird dieß Lehrstück weggenommen, so gibt es keine Ursünde, alle Verheißungen von Christo fallen in Nichts zusammen, alle Lebenskraft unsrer Religion wird zu Grunde gerichtet. Hat man alle Glaubensartikel als wesentliche Sätze, gleichsam als Elemente des Alphabets unsrer Frömmigkeit zu betrachten, so kommt diesem Artikel sicherlich von allen die erste Stelle zu." — Daß eine Reihe reformirter Glaubensbekenntnisse verhältnißmäßig ausführliche Abschnitte über Schöpfung und Vorsehung aufzuweisen hat (s. A, 6), entspricht ganz der hier sich ausdrückenden Anschauungsweise. Einige der späteren, z. B. die englische Confession der Westminster-Synode von 1647, betonen mehreres Charakteristische des biblisch-kirchlichen Schöpfungsdogmas, wie die Erschaffung aus Nichts, die Sechszahl der Schöpfungstage, die ursprüngliche Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit des ersten Menschenpaars, die Geschichtlichkeit des denselben ertheilten Verbots des Essens vom Erkenntnißbaume, mit so bestimmtem und feier-

lichem Nachdruck, daß neuerdings manche liberal gerichtete und zum Darwinismus hinneigende Theologen des Presbyterianismus die Frage, ob dem betr. Abschnitte noch jetzt eine symbolisch verbindliche Geltung zukommen könne, anzuregen versucht haben.[87])

Die kurzen Anmerkungen zur Genesis, welche Zwingli in Gestalt mündlicher, durch Leo Jud und Caspar Megander nachgeschriebener und redigirter Vorträge zusammengestellt hat (1527), bilden eine exegetisch unbedeutende Leistung, sind aber doch von Interesse, weil sie die eigenthümliche theologische Weltansicht des Reformators, insbesondre seine Geneigtheit zu pantheisirender Vereinerleiung der Natur mit dem Willen oder Wirken Gottes, (vgl. A, 6) mehrfach zu erkennen geben. Mit der Frage betreffs des Wesens des Urlichtes und seines Verhältnisses zu den Gestirnen wird er schnell genug fertig. Gott selbst leuchtete der Welt während der drei ersten Tage anstatt der Sonne und des Monds; diese bildete er dann am 4. Tage als „Werkzeuge des Lichts" (instrumenta lucis), oder vielmehr als seine Werkzeuge. Denn „Er wirkt alles in allem, Er leuchtet, Er macht sproßen und wachsen, Ihm allein ist alles zuzuschreiben als der höchsten Ursache, nicht der Natur, nicht den Creaturen" — es sei denn, daß man jene „für den lebendigen Willen Gottes selbst nehme", diese aber als Werkzeuge des göttlichen Wirkens fasse. — Mit dieser merkwürdigen Fassung des Urlichts als der göttlichen Substanz selber verbindet er ferner ganz unbefangen auch die Engeldeutung der älteren spiritualistisch-mystischen Exegese. Die Engel, die ja „leuchtender Natur und im Lichte erschaffen" sind (lucidi et in luce creati), sind in jenem Lichte der drei ersten Tage mit enthalten. Ja er trägt kein Bedenken auch die oberhimmlischen Wasser, wie einst Augustin in den Confessionen, auf die Engel zu deuten; die Veste zwischen den obern und untern Wassern sei gleichsam ein Zwischenboden, („tabulatum, d. i. ein underschlacht") zwischen der Engelwelt und der niederen Erdenwelt. Daß er auf diese Weise den Wortsinn allegorisirt und seinem eignen Kanon, wonach es sich

vor „Verdunkelung der Geschichte durch alberne Allegorieen“ zu hüten gelte, untreu wird, merkt er wie es scheint selber nicht. — Seine pantheisirende Auffassung, kraft deren er ja einige Male (nicht im Genesiscommentare, aber in mehreren seiner dogmatischen Schriften) das Nichts, woraus die Welt erschaffen, in Gott selbst hinein verlegt, die Gesammtheit der Creaturen also in Gottes eignem Wesen originiren läßt, tritt auch noch beim 5. u. 6. Tagewerke hervor. Hier wehrt er den Gedanken angelegentlich ab, als ob vielleicht dem Wasser oder der Erde eine selbständige „Kraft des Zeugens oder Schaffens“ zukomme, da vielmehr auch hier Gott selbst der Schaffende sei. Seine Paradieses-Exegese spiritualisirt in etwas, bleibt wenigstens bei Allgemeinheiten stehen und gibt noch nichts von dem geographisch-realistischen Zuge, wie er sich bei Calvin und den Späteren findet, zu erkennen. „Garten in Eden“ ist ihm s. v. a. „ein gewisser höchst angenehmer und wonnevoller Garten; die Bäume der Erkenntniß und des Lebens bedeuten Gesetz und Evangelium. Die Ferse des Weibes im Protevangelium geht auf die Menschheit Christi, welche der Satan angreifen und zu tödten suchen werde 2c.

Zwingli's Zeitgenosse, der Basler Reformator Oekolampadius erscheint in den auf Grund seiner mündlichen Vorträge aufgezeichneten Annotationen zur Genesis als ein gern auf den Grundtext recurrirender und der Kritik nicht abgeneigter, vorwiegend jedoch praktisch gerichteter Ausleger von conservativerer Haltung als sein Züricher Mitstreiter. Er weist hie und da selbst solche mystische Deutungen der älteren katholischen Tradition, wie die der Erbauung Eva's aus Adam's Seite auf die Kirche und den Gekreuzigten nicht zurück. — Bei Conrad Pellicanus (Zürich 1533) ist Zwingli's Einfluß mehrfach zu spüren, z. B. beim 3. Tagewerk darin, daß das Sichsammeln der Gewässer mit einem Aufgesaugtwerden durch die Erde nach Art eines Schwammes (velut spongia — ganz so auch Zwingli) verglichen wird, sowie darin, daß das Hervorsprießen der Gewächse aus der Erde als ein directer göttlicher

Allmachtsact, unvermittelt durch secundäre Schöpfungsursachen, dargestellt wird. Auch die Art, wie er die Erschaffung der Fische, Vögel und Landthiere bespricht — als absolute göttliche Machtwirkung, welche jeden Gedanken an etwaige heidnische Vergötterung dieser Creaturen verbieten müsse — erinnert an Zwingli. In seiner Paradiesesdeutung verfährt er ziemlich selbständig. Das Ausgehen der 4 Flüsse von Einem Quellorte denkt er sich ähnlich wie bei den Strömen Rhein, Rhone, Po und Donau, oder auch den französischen Flüssen Loire, Saone, Maas und Mosel, welche sämmtlich auf einander nahe benachbarten Höhen entsprängen. Die Ganges- und Nildeutung des Phison und Gihon verwirft er, will vielmehr lieber an gewisse dem Euphrat und Tigris näher benachbarte Flüsse Vorderasiens gedacht wissen, jedoch offenbar nicht an Pasitigrisarme (— er hat noch keine Ahnung von der Möglichkeit einer solchen Deutung), sondern eher an dem Kaukasus oder den Bergen Armeniens entspringende Gewässer. Uebrigens verschmäht auch er nicht die gelegentliche Herbeiziehung solcher Allegorien, wie jene auf Gen. 2, 21 bezügliche, oder wie selbst die ambrosianische Deutung der vier Flüsse auf die vier Tugenden. Ein merkwürdiger Einfall ist, was er einmal zur Schlange des Paradieses bemerkt: statt ihr habe vielleicht ein ihr nahe befindlicher unsichtbarer böser Geist geredet, ähnlich wie jener zu Bileams Eselin redende Engel! — Seine Bemerkungen zur Gestirnschöpfung K. 1, 14—18 zeugen von einer gewissen Vorliebe für astronomische Studien — natürlich für ganz und gar vorkopernikanische. Die Größenangaben, welche er, gestützt auf Thebicius und Alphraganus macht, sind ähnlich wie jene bei Brenz und Chyträus (die Sonne 166³/₈ mal größer, der Mond 39 mal kleiner als die Erde; die größten Sterne 107¹/₆ mal größer als die Erde; Merkur und Venus übrigens noch kleiner als der Mond, ꝛc.).[88])

Sofern der letztgenannte Ausleger gern ins hebräische Sprachgebiet hineingreift, um (freilich oft ungeschickt genug) zu etymologisiren, und öfters rabbinische Meinungen, Einfälle der „thörichten

Juden" anführt, um sie bloßzustellen oder zu widerlegen, darf er als den Uebergang zu jener langen Reihe hebräisch und rabbinisch gelehrter Exegeten der reformirten Kirche im 16. und 17. Jhdt. bildend betrachtet werden, welche wir als die reformirte Hebraisten-Schule bezeichnen möchten, da ihr reichliches Umgehen mit semitischer Sprachgelehrsamkeit ihren Arbeiten in der That eine ganz characteristische Färbung ertheilt. Pellican kann vermöge seines schon 1503, also noch vor der Grammatik Reuchlins, gedruckten Lehrbüchleins der hebräischen Sprache sogar schon den allerersten Bahnbrechern dieser Richtung zugezählt werden. Nächst ihm dann der Straßburger Reformator Wolfgang Capito, welcher ähnlich wie Jener in seinen jüngeren Jahren ein hebr. Lehrbuch (1518), später (1539, zwei Jahre vor seinem Tode) einen Commentar zum Hexaëmeron herausgab, wovon der letztere eine wie es scheint streng literale und den ungesunden Allegorieen der Rabbinen in ausführlicher Kritik entgegentretende Auslegung der Schöpfungsurkunde bot, aber verhältnißmäßig geringes Ansehen im Kreiße der Zeitgenossen erlangte und deßhalb jetzt nur noch in sehr wenigen Exemplaren vorhanden ist.[89]) — Ein weiterer Begründer der Richtung wurde Sebastian Münster in Basel († 1552), den man „der Deutschen Esra und Strabo" genannt hat wegen der Combination geographisch-kosmographischer (auch astronomischer) mit biblisch-kritischen und exegetischen Studien, welche seine von den Zeitgenossen mit Grund bewunderte Forscher- und Schriftstellerthätigkeit in sich schloß. Seine „Anmerkungen zum A. Test." bilden den ersten der von Pearson in seine berühmte Sammlung der „Critici Sacri" vollständig aufgenommenen Bibelcommentare. Sie enthalten schöne Proben hebraistischer und rabbinistischer Gelehrsamkeit, fertigen die albernen Einfälle der jüdischen Ausleger hie und da treffend ab, liefern indessen zum Verständnisse der uns interessirenden Abschnitte der Genesis keine hervorragend werthvollen Beiträge. Hie und da berührt sich ihre Auffassungsweise mit derjenigen Luthers, z. B. was die Urlicht Frage sowie die Paradiesesdeutung betrifft; bei einer im Allgemeinen

östlichen Lage des Gartens Eden, sowie bei starker Betonung der gänzlich verwischenden und zerstörenden Einwirkung der Sintfluth auf seine Lage bleibt auch Münster stehen. — Der durch seine Mitaufnahme in jenes Pearsonsche Kritiker-Werk dieser Reihe reformirter Hebraisten nahe gebrachte Franz Batablus († 1547) blieb zwar zeitlebens römischer Katholik, darf aber, abgesehen von seinem sonst auf reformirt-theologische Kreiße geübten Einfluß, auch deßhalb hier wiederholt erwähnt werden (vgl. oben K. 1), weil seine Adoptirung der Eugubinschen Pasitigris-Deutung der vier Paradiesesströme der Canal geworden zu sein scheint, wodurch diese Theorie ihren Weg zunächst zu Calvin, und von diesem aus dann zur Mehrzahl aller späteren Genesis-Ausleger der reformirten Kirche gefunden hat. — Paul Fagius († 1549), Sebastian Castellio († 1563), Joh. Drusius († 1616), Sixtinus Amama († 1639) sammt einigen Andren von geringerer Bedeutung (Isidor Clarius, Simon de Muis, Christoph Cartwright — nicht zu verwechseln mit dem berühmten Thomas Cartwright) sind die weiteren Vertreter dieser hebräisch- und rabbinisch-gelehrten Exegetenschule, welche zusammen mit den kurzen Annotationen des Arminianers Grotius in das genannte große Sammelwerk Aufnahme gefunden haben. Für unsren Gegenstand sind ihre Arbeiten meist von geringerem Belange. Der Erörterung naturwissenschaftlicher Probleme widmen sie fast ausnahmslos nur wenigen Fleiß, mögen sie nun, wie besonders der kabbalistisch gelehrte Fagius thut, eine Ueberfülle sprachlicher und rabbinischer Weisheit auskramen und dabei sich in spitzfindig gekünstelten mystischen Wortdeutungen gefallen, oder mag, wie bei Castellio, das Streben nach Bethätigung altclassischer Gelehrsamkeit und Eleganz auf Kosten des orientalistisch-philologischen Elements hervortreten, oder mag, wie bei dem umfassend und fein gebildeten, aber auch dogmatisch befangenen und in den meisten Puncten an die Autorität Calvins gebundenen Drusius, die exegetische Gelehrsamkeit ein kirchlich-traditionelles Gepräge annehmen und ein Hauptgewicht auf reichliche Beibringung von Cita-

ten aus Kirchenvätern legen.[90]) Die durchschnittlich vorherrschende sprachliche Akribie und Nüchternheit der Schule hat jedenfalls heilsam gewirkt und gar manche ungesunde, aus dem Einfluß der Vulgata herrührende Deutung der älteren exegetischen Ueberlieferung für immer zu verbannen gedient.

Mehrere begabte Ausleger aus der mittleren Zeit des 16. Jahrhunderts haben, obschon auch ihre Commentare auf dem Grunde tüchtiger hebräischer und rabbinischer Studien fußen, doch nicht Aufnahme in das Sammelwerk der Critici sacri gefunden. Daß man den „Vorlesungen über die Genesis" von Jean Mercier (Joh. Mercerus, † 1570) diese Ehre versagt hat, involvirt ein schweres Unrecht. Wie denn überhaupt den bedeutenden wissenschaftlichen Verdiensten dieses Exegeten, der eines Hauptes länger ist als alle übrigen reformirten Schriftausleger seines Jahrhunderts, erst ziemlich spät die ihnen gebührende Anerkennung zu Theil geworden ist — im Wesentlichen erst seit Grotius, der vielfach sein Bestes aus ihnen geschöpft hat. Der Schwerpunkt dessen, was Mercier als Genesis-Ausleger leistet, gehört dem philologischen und dem theologischen Gebiete an; die Erörterung der im Texte dargebotenen physikalischen und physiologischen Beziehungen ist für ihn Nebensache. Als streng orthodoxer Theologe wehrt er derartige Anpassungen des Textes an naturgesetzliche Vorgänge, wie der öfters von ihm citirte Eugubin sie versucht hatte, zu wiederholten Malen ab. Den Zustand des Chaos läßt er ganz kurz, ja nur einen Moment dauern, hält an der 24stündigen Dauer der Schöpfungstage, auch schon des ersten, streng fest, läßt die Entstehung des Lichtes sofort mit dem Beginn des ersten Tags, also gleich nach Abend beginnen und in allmähliger Steigerung seiner Helle bis um die Mittagszeit sich fortsetzen, lehnt es aber ab, sich dieses Urlicht mit der Mehrzahl aller Ausleger seit Pseudodionys und Beda als noch ungeformtes, die Erde umkreisendes und später zur Sonne fortgebildetes Himmelslicht zu denken. Er verzichtet, unter wiederholter Verweisung auf die absolute göttliche Allmacht, auf eine bestimmtere Erklärung der

Ursachen von Tag und Nacht vor dem 4. Schöpfungstage und meint sogar: nicht einmal daß jenes erste Licht der einen Erdhälfte Helligkeit, der andern aber gleichzeitig Schatten gebracht habe, lasse sich sagen, eher sei eine gleichzeitige Erleuchtung beider Erdhälften durch seine wunderbare Kraft anzunehmen. Des Eugubinus Versuch, die Trockenlegung der Erde zu Anfang des 3. Tagewerks auf die Wirkung der Sonne zurückzuführen, weist er ab. Dagegen findet er Ibn Esras Forderung, daß die erste Hälfte des 3. Tagewerks noch zum zweiten getheilt werde, wohlgegründet und läßt auch solche physikalische Erwägungen unter den Gründen für diese Eintheilungsweise gelten, wie die daß die Ordnung der oberen Gewässer nicht getrennt von derjenigen der irdischen habe vor sich gehen können, u. s. f. Sonst geht er einer bestimmteren Entscheidung in Fällen, wo mehrere naturphilosophische Erklärungsweisen einander entgegenstehen, gern aus dem Wege, begnügt sich also, was z. B. die Himmelsveste betrifft, mit Deutung derselben auf das ganze sichtbare Himmelsrund (Sternenhimmel sammt Luftkreis) und meint: man könne den Astronomen sehr wohl überlassen, sich so viele Himmelssphären auszudenken als sie nur möchten. Beim 5. Tagewerke behandelt er die verschiednen Meinungen der hebräischen und kirchlichen Ausleger betreffend die Entstehung der Vögel aus Wasser oder aus wässrigen Lufttheilen oder aus Erde und Wasser (Schlamm) lediglich objectiv referirend, ohne eine Entscheidung zu geben. — In der Paradiesesfrage verhält er sich zur Deutung des Eugubiners im Wesentlichen zustimmend; doch zweifelt er an einer bestimmteren Nachweisbarkeit derjenigen Arme des Pasitigris, die als Phison und Geon bezeichnet seien, weil ja die Bedeutung dieser Namen im Laufe der Zeit sich sehr wohl verändert haben könnten. Eine gewisse mystisch-anagogische Deutung des Berichts über das Paradies will er — sonst ein streng literal und nüchtern zu Werke gehender Exeget, der alles unnütze Allegorisiren mit Schärfe verurtheilt — als zulässig anerkennen; nur dürfe der geschichtliche Wortsinn darunter nicht Noth leiden.

Eine ähnliche Stellung nimmt als Vertreter gesunder exegetischer Principien und Inhaber solider classischer und auch hebräischer Gelehrsamkeit Petrus Martyr Vermigli († 1562) ein. Sein gleich dem Mercierschen erst einige Zeit nach seinem Tode veröffentlichter Genesiscommentar behandelt verschiedne Fragen in ähnlicher Weise und mit ähnlichen Ergebnissen, wie jener; z. B. die Urlicht-Frage, bei welcher auch er die Annahme eines eigentlichen Umkreistwerdens der Erde durch das Licht nach Sonnenart umgeht, oder sich doch nur undeutlich für sie erklärt, indem er größeres Gewicht auf den anfänglich diffusen, später condensirteren Charakter des Lichts, als auf die Frage, wie dasselbe den Wechsel zwischen Tagen und Nächten hervorgebracht habe, legt. Den Geist Gottes über den Wassern erklärt er naturalisirend durch „bewegte Luft, Lebenskraft", läßt aber im Uebrigen mehr Neigung zu supranaturalistischen Deutungen sowie gelegentlich zur Einflechtung von Allegorieen hervortreten, als manche Andere seiner reformirten Bekenntnißgenossen. Hie und da allegorisirt er in der Weise katholischer Mystiker; so bei Eva's Bildung aus Adams Rippe und bei den „Röcken aus Fellen" Gen. 3, 21, in welchen er einen typischen Hinweis auf die von Christo uns geschenkten Kleider des Heils erblickt. Ganz katholisirend ist es, wenn er bei Gen. 1, 26 das „Bild Gottes" auf die Natur des Menschen, die „Gottesähnlichkeit" auf dessen Weisheit und Gerechtigkeit bezieht (worin ihm übrigens einige andere Reformirte wie Ursinus, Zanchius und Junius gefolgt sind); deßgleichen wenn er sich weigert, mit fast allen übrigen protestantischen Auslegern in den göttlichen Worten: „Seid fruchtbar und mehret euch" Gen. 1, 28 ein das Cölibatsgesetz geradezu mißbilligendes und ausschließendes Gebot anzuerkennen, und wenn er in Gen. 1, 30 eine lediglich vegetarianische Diät der ersten Menschen bis zur Epoche der Sintfluth angezeigt findet — hierin gleichfalls den meisten übrigen Theologen seines Bekenntnisses (ausgenommen Seb. Münster und Mercerus) widersprechend. — Seine Meinung betreffs der Lage des Paradieses sucht zwischen der Eugubin-Vatablusschen

und der älteren kirchlichen Deutung einen mittleren Curs hindurchzusteuern. Eine Landschaft des südwestlichen Asiens sei das Paradies auf jeden Fall gewesen; doch scheine der Phison den Nil, der Geon oder Gihon jenes 1 Kön. 1, 33 genannte Flüßchen bei Jerusalem, das sonst Siloah heiße, bezeichnen zu sollen. Im Uebrigen sei auch eine gewisse allegorische oder anagogische Deutung des Paradieses (nach dem Muster von Gal. 4, 26) nicht von der Hand zu weisen.

Als ungefähr gleichzeitig mit diesen beiden Arbeiten abgefaßt und als jedenfalls in ganz selbständiger Haltung neben ihnen stehend, ist ferner der sehr reichhaltige Genesis-Commentar des Berner Theologen Wolfgang Musculus († 1563) hier zu nennen. Die 1554 zu Basel erschienene, dem Landgrafen Philipp dem Großmüthigen von Hessen gewidmete Arbeit trägt keinen so schweren Panzer hebraistischer Gelehrsamkeit wie die des Mercerus, kommt auch der eines Petr. Martyr in Hinsicht auf classische Eleganz und solide Ebenmäßigkeit ihrer Darstellung nicht ganz gleich. Ihre Vorzüge liegen hauptsächlich auf dem Felde eingehender lehrhafter und praktisch-erbaulicher Erörterung der theologischen Probleme der biblischen Urgeschichte. In dieser Hinsicht nimmt Musculus, den man den Chrysostomus der reformirten Kirche nennen könnte, eine der ausgezeichnetsten Stellen unter deren älteren theologischen Repräsentanten ein. Die Untersuchung naturwissenschaftlicher Probleme spielt freilich inmitten seiner mehr dem Theologischen und Ethischen als den Verhältnissen der äußeren Wirklichkeit zugekehrten Betrachtungen eine nur untergeordnete Rolle. Als nüchterner Praktiker der kirchlich frommen Denkweise lehnt er es in den meisten Fällen ab, auf die hie und da sich erhebenden Fragen und Probleme des Naturgebiets in bestimmterer Entscheidung einzugehen. Schon in der Urlicht-Frage äußert er sich fast noch unbestimmter als Mercier und Martyr; Annahmen wie die, daß das Licht der drei ersten Tage gewissermaaßen eine provisorische Sonne, ein um die Erde rotirendes amorphes Himmelslicht (nach dem Areopagiten) gewesen sei, weist er als „ganz vorwitzig" (prorsus curiosa) zurück. Er nennt es einen

müßigen und belanglosen Streit, ob man mit Chrysostomus nur Eine, oder mit Basilius, Ambrosius 2c. mehrere Himmelssphären annehme; deßgleichen, ob man die Rakia Gen. 1, 6—8 auf den Krystallhimmel oder auf den Inbegriff der sieben Planetensphären oder auf die Luftregion deute: „nur müßige Menschen werden über solche Dinge, die keine Beziehung zur Frömmigkeit darbieten, zu grübeln geneigt sein.“ Ganz unlösbar nennt er auch die Frage nach der Natur der oberhimmlischen Wasser sowie die, ob das Firmament als Hohlkugel oder als Zeltdach zu denken sei. Beim 3. Tagewerke müssen sich sowohl Basilius d. Gr. wie Paulus Burgensis wegen ihrer Versuche, ein theilweises Emporragen des Meeresspiegels über das Festlandniveau zu erweisen, von ihm zurechtweisen lassen. Beim 4. Tagewerke tadelt er sogar die Versuche der Astronomen, das relative Größenverhältniß von Sonne, Mond und Erde in Zahlen genauer zu bestimmen, der Sonne also einen ungefähr 170mal größeren Rauminhalt als der Erde zu vindiciren u. s. f., als ganz unnütz und meint: „nicht ohne große Verwegenheit wage man derartige Behauptungen; es genüge den wundervoll strahlenden und aufs Wohlthätigste wirkenden Glanz des Sonnenlichts an und für sich, ohne specielleres Vergleichen, zu betrachten, wie das Basilius gethan habe.“ — Seine Erörterungen über die Probleme der Thier- und der Menschenschöpfung geben denselben kindlich naiven Standpunct der Betrachtung zu erkennen. Dem alten Dogma vom Wasserursprung der Vögel — dessen gänzlich mangelnde exegetische Begründung merkwürdigerweise den reformirten Auslegern überhaupt erst ziemlich spät (von Drusius und dessen Schüler Amama an) zur Erkenntniß gelangt — stimmt er unbedenklich zu, hält sich übrigens vorzugsweise an den ethisch-symbolischen Gehalt desselben, gleichwie er auch sonst gerne moralisirende Deutungen der Art entwickelt. Bei der Menschenschöpfung betont er die Gleichwerthigkeit der Begriffe Bild Gottes und Gottähnlichkeit, und sucht, den Spuren Augustins folgend, die Gottbildlichkeit auch speciell als eine trinitarische, ersichtlich an den drei Grundkräften der Seele Gedächtniß, Intellect und Wille,

zu erweisen. — Seine Vorstellung von der Lage des Paradieses weicht von derjenigen der meisten Reformirten ab; sie ist diejenige Sebastian Münsters und Luthers und gefällt sich in möglichst starker Hervorhebung der völligen Unerkennbarkeit des Orts, wo Eden gelegen habe, wegen der zerstörenden Einflüsse der großen Fluth, sowie auch wegen der Wandelbarkeit der Ortsnamen, von welchen namentlich solche wie Phison und Geon zu Mosis Zeiten etwas ganz anderes, als später bedeutet haben könnten. Seine Fassung des Protevangeliums Gen. 3, 15 ist eine bloß typisch-messianische (vgl. unten).[91])

Die Genesis-Auslegung Calvins bildet mit den hier beschriebenen Commentaren Eine Gruppe, deren jüngstes Glied sie wahrscheinlicherweise ist; denn die ihr vorgesetzte Widmung des Reformators an den Kronprinzen von Navarra datirt erst vom J. 1563, läßt sie also als eine Frucht seines gereifteren Alters, ja eine seiner letzten Publikationen erscheinen, ähnlich wie Luthers letztes größeres exegetisches Werk sein zwei Jahre vor seinem Tode vollendeter Genesiscommentar war. Als eine Arbeit von großer Reife und solidestem Werthe nach Inhalt wie Form erscheint auch sie; ihr Einfluß auf die theologische Entwicklung der reformirten Kirche darf dem von jenem Lutherschen Commentare innerhalb seines Kreißes geübten fast gleich gesetzt werden, ungeachtet der nicht geringen Zahl bedeutender unmittelbarer Vorgänger und Concurrenten, welche Calvin auf diesem Felde zu bestehen hatte. Ihrem wissenschaftlichen Werthe nach steht sie fast auf gleicher Linie mit den Leistungen der besten Hebraisten, z. B. eines Mercerus; und in praktischer Hinsicht gibt sie ähnliche Vorzüge kund, wie der Musculussche Commentar, ohne dessen Einseitigkeiten und Schwächen zu theilen.

Das eigenthümliche Freie und doch kirchlich Conservative seines Standpuncts bethätigt Calvin gleich Eingangs in mehreren auf Gen. 1, 1 u. 2 bezüglichen Bemerkungen. Der Gottesname Elohim bedeutet ihm nicht ohne Weiteres die Trinität, sondern den Inbegriff der von Gott in seiner Weltschöpfung geoffenbarten Kräfte.

Den Geist über den Wassern sucht er ähnlich wie auch Musculus gleicherweise als heiligen Geist wie als Lebenskraft oder belebenden Hauch zu fassen. Des Augustinus und Hilarius Annahme einer zeitlosen Erschaffung der Welt verwirft er sehr entschieden als einen „allzu willkürlichen Einfall“ (nimis violentum cavillum), und zwar dieß auf Grund grammatisch richtiger Deutung des Urtexts der gemißbrauchten Stelle Sir. 18, 1 (κοινῇ nicht „alles zugleich“, sondern „alles zumal“). Gott habe absichtlich zur Entfaltung seiner unendlichen Herrlichkeit in der Schöpfung sich Zeit genommen, um unser Augenmerk desto besser auf die Einzelheiten dieser seiner Selbstoffenbarung zu lenken. — Die Frage wegen der Art der Hervorbringung des Wechsels von Tag und Nacht durch das Urlicht beläßt er in ähnlicher Ungewißheit, wie die drei vorgenannten Exegeten dieß thaten; „ob es allenthalben gleichzeitig Tag und Nacht war, mag unentschieden bleiben, thut auch nicht Noth zu wissen.“ — In der Fassung der oberhimmlischen Wasser weicht er von Zwingli weit ab: nicht Engel, sondern einfach Wolken, die Erzeuger des Regens, insbesondre die Verursacher der Wasser der Sintfluth, seien damit gemeint. — Beim 4. Tagewerke erklärt er sich gegen die Phantasieen der Astrologen, sowie gegen das delirium Platonis von einem Beseeltsein der Gestirne, ebenso bestimmt aber auch gegen das Eintragen astronomischer, oder wie er sagt „philosophischer“ Speculationen in den einfachen Schrifttext, der nun einmal von verschiedenen Sphären, von den Bewegungs- und Größenverhältnissen der Fixsterne und Planeten u. s. f. nichts sage noch wisse. An und für sich sei übrigens die Himmelsforschung deßhalb, weil Mose als ein Lehrer der „Ungebildeten und Rohen“ von ihr keine Notiz genommen habe, keineswegs zu verwerfen; sie verdiene vielmehr alles Lob wegen der Art, wie sie Gottes wundervolle Weisheit enthülle und verherrliche. — Bei den Werken des 4. und 5. Tages hebt er, hierin wieder von Zwingli abweichend, die Productionskraft des Wassers und der Erde als, wenn auch ohne Selbständigkeit, mit Gottes absoluter Schöpfermacht zusammen wirkend hervor. Es handle sich bei

diesen Werken nicht mehr um Hervorbringung aus völligem Nichts, sondern um Formung der noch ungebildeten keimreichen Bildungssubstanz des materiellen Seins (der scaturigo totius mundi), wobei diese Substanz allerdings Gottes Willen unbedingt gehorchen müsse. — Die Gottbildlichkeit des Menschen speciell auch in der Dreiheit der Seelenkräfte Gedächtniß, Intelligenz, Wille nachweisen zu wollen (wie Musculus that, s. oben), erscheint ihm als eine „allzu spitzfindige Speculation" (nimis argute philosophari). Er bevorzugt eine dichotomische Auffassung des Menschen, lehnt die Distinction zwischen Bild und Aehnlichkeit Gottes als ungehörig ab, und bestreitet nicht minder die tendenziös antiarianische Deutung des „in seinem Bilde" (b'zalmo) durch „im Sohne". Münsters und Martyrs Annahme, daß die Menschheit bis zur Sintfluth lediglich auf Pflanzenkost angewiesen gewesen sei, erklärt er für durch Gen. 1, 29 nicht genügend begründet, will also diesen Punct lieber unentschieden lassen. — Durch große Nüchternheit ist seine Auslegung der Paradieses- und Sündenfallsgeschichte ausgezeichnet. Er tritt Zwingli's allegorisirender Auflösung des concreten Namens Eden in den Begriff „Wonne, Wollust" ebenso bestimmt entgegen, wie Luthers Obrutionstheorie, wonach in Folge der Sintfluth die Lage des Paradieses ganz unkenntlich geworden sei. Vielmehr bekennt er sich mit Wärme zur Pasitigris-Deutung der 4. Flüsse, die er mit lichtvoller Klarheit zu entwickeln weiß, auch durch ein beigefügtes Kärtchen zu erläutern sucht. Daß die weitere Verbreitung dieser (von ihm entweder direct aus der „Kosmopöie" des Steuchus, oder aus den Annotationen des Vatablus überkommenen) Deutung, besonders in reformirten Kreisen, hauptsächlich seinem kräftigen Eintreten zu ihren Gunsten zu danken gewesen, leidet wohl keinen Zweifel. — Streng literal behandelt er die Berichte über Evas Erschaffung (wobei er die bekannte, auch von so manchen reformirten Auslegern gebilligte Typologisirung mit Bezug auf Joh. 19, 36 und Eph. 5 vermeidet) sowie über die Schlange, deren von Luther behauptetes ursprüngliches Aufrechtgehen er verwirft, indem er ein-

fach dabei stehen bleibt, sie als Werkzeug des bösen Geistes (os Satanae) zu fassen. Einer typologischen Deutung des Lebensbaumes auf Christum zeigt er sich übrigens nicht abgeneigt. Das Protevangelium faßt er ähnlich wie schon Musculus dieß gethan hatte, im Allgemeinen zwar messianisch, aber nicht strengkirchlich-messianisch. Dieß nemlich so, daß er als nächsten Sinn der Worte die Ankündigung einer natürlichen Feindschaft zwischen Schlange und Menschengeschlecht festhält, weiterhin aber eine Weissagung auf Christi Sieg über die Macht des Bösen darin findet.[92])

Unter den Zeitgenossen Calvins darf noch Augustin Marlorat (Prediger zu Rouen und hugenottischer Märtyrer, † 1562) genannt werden. Derselbe hinterließ einige durch die grammatische Nüchternheit und die Feinheit ihrer exegetischen Methode ausgezeichnete Anmerkungen zur Genesis, welche zusammen mit einer Auswahl von Excerpten aus andren theils evangelischen theils katholischen Genesiscommentaren des Reformationsjahrhunderts (worunter auch Auszüge aus dem Commentar des Straßburger lutherischen Theologen Artopöus oder Becker) in eine durch Robert Stephanus redigirte und durch seinen Sohn Heinrich Stephanus 1585 herausgegebne Catene zum 1. Buche Mosis, das älteste derartige Sammelwerk des reformirt-theologischen Literaturgebietes, Aufnahme gefunden hat. — Von den reformirten Exegeten des ausgehenden 16. Jahrhunderts verdient noch Franz Junius (Du Jon, † 1602) als eine tüchtige wissenschaftliche Kraft von bedeutender orientalistischer wie classischer Gelehrsamkeit hervorgehoben zu werden. Seine beiden exegetischen Monographieen über die Schöpfungsgeschichte (Protoctisia, s. de creatione a Deo facta, 1589, und: Confutatio 22 argumentorum de creatione) sind mit Recht von verschiednen späteren Schriftstellern auf unsrem Gebiete in Ansehen gehalten und fleißig benutzt worden, bethätigen übrigens einen ziemlich engen Anschluß des Verfassers an Calvin, fast bis zu völliger Aufgebung seiner Selbständigkeit (wie z. B. in der Paradiesesfrage).[93])

8. Dogmatische Monographieen. Danäus, Zanchius, Hottinger u. A.

Die ungemein große Regsamkeit auf dem Felde der exegetischen Bearbeitung des 1. Buches Mosis, wie die reformirte Theologie des Reformationsjahrhunderts sie bethätigt hatte, beginnt im 17. Jahrhundert nachzulassen. Joh. Piscator († 1625), Louis de Dieu († 1642) und Joh. Coccejus († 1669) sind die einzigen namhafteren Genesis-Exegeten dieser Zeit; ihre Arbeiten bieten aber nur wenig Originelles dar, namentlich zeigen sie in sachlicher Hinsicht kaum irgendwelches Streben zum Abgehen von den ausgetretenen Geleisen der calvinisch-exegetischen Tradition.[94]) Der Piscatorsche Commentar z. B. hat nur einige formale Eigenthümlichkeiten aufzuweisen (Vertheilung des gesammten Materials unter die drei Rubriken 1) Analysis, d. i. reproducirende Entwicklung des Gedankenganges oder Paraphrase des betr. Kapitels; 2) Scholia, kurze sprachliche Erläuterungen; 3) Observationes, eingehendere exegetische Erörterungen, mit besondrer Berücksichtigung auch des moralisch-allegorischen und erbaulichen Interesses), folgt aber was die exegetisch-wissenschaftlichen Untersuchungen angeht durchweg den älteren Autoritäten, namentlich seinem unmittelbaren Vorgänger Junius. Des Coccejus Auslegung erscheint sehr ungleichmäßig, nach eklektisch-willkürlicher Methode gearbeitet, hie und da fast formlos. Zu Gen. 1, 1 bietet er eine ausführliche religionsphilosophisch-apologetische Abhandlung, Kritik der Weltewigkeitsdoctrin der heidnischen Philosophen, auf 15 eng gedruckten Spalten Folio. Dagegen vermeidet er es, auf die Einzelheiten der Hexaëmerondeutung, zumal auf die zu gewissen naturwissenschaftlichen Problemen in Beziehung stehenden, irgendwie näher einzugehen. Man muß gelegentlich aus andren seiner Schriften entnehmen, wie er über diese oder jene der betr. Controversen gedacht hat, — wie denn z. B. sein Hiobcommentar (zu Hi. 38, 3) darüber belehrt, daß er gleich Mercerus für eine Lostrennung der Meer- und Ge-

wässerbildung vom 3. Tagewerke und Vereinigung derselben mit dem 2. war. Ueber die Lage des Paradieses lehrt er übereinstimmend mit Calvin, versucht aber eine nicht eben sonderlich glückliche Weiterbildung oder bestimmtere Fixirung dieser Schat-el-Arab-Hypothese. Er meint nemlich, die Gewalt der Ströme Phison und Geon hätte im Laufe der Jahrtausende nach und nach den Persischen Meerbusen ausgehöhlt, so daß sie jetzt als besondere Ströme nicht mehr erkennbar seien (... ita ut credibile sit eos duos fluvios vel brachia unius fluvii labentibus seculis medias terras, relictis paucis insulis, absorpsisse et magnum illum sinum, qui Persicus dicitur, effecisse). Als ob die Mündungen großer Ströme derartige Wegwaschungen, und nicht vielmehr vor allem mächtige Anschwemmungen von Land zu bewirken pflegten!

Aus den Händen der Exegeten geht die eingehendere und wissenschaftlich wie praktisch gehaltvolle Bearbeitung der mosaischen Schöpfungsgeschichte seit Ende des 16. Jahrhunderts mehr und mehr in die der Dogmatiker über. Hatte die reformirte Dogmatik des anhebenden Reformationszeitalters das Lehrstück von der Schöpfung fast in noch höherem Grade als die dogmatische Literatur des Lutherthums vernachlässigt und dasselbe entweder ganz von ihren Lehrsystemen ausgeschlossen (so z. B. der Berner Theologe Aretius † 1574, dessen ungemein umfangreiches Lehrbuch zwar einen ziemlich ausführlich gehaltenen Locus „von den Erdbeben", aber keinen auf die Creationslehre bezüglichen enthält) oder doch verhältnißmäßig kurz und summarisch gefaßt (so Calvin, dessen Institutio im betr. Abschnitte hauptsächlich nur das Lehrstück von den guten und bösen Engeln behandelt) und nur selten so eingehend, daß wie z. B. bei Hyperius auch die Details des Sechstagewerks zur Discussion gelangten, erörtert: so sehen wir die Theologen des ausgehenden 16. und die des 17. Jahrhunderts um so angelegentlicher einer gründlichen dogmatischen und — wie in jener Zeit unvermeidlich — zugleich polemischen Behandlung des Gegenstandes sich zuwenden. Es sind aber auch hier weniger große dogmatische

Systeme von der Art derjenigen eines Gerhard oder Calov, als vielmehr umfassende Monographieen über den Gegenstand, in welche die denselben betreffenden Untersuchungen mit Vorliebe niedergelegt werden. Abgesehen von den beiden schon genannten Schriften des Junius, deren zweite ihres vorwiegend polemischen Inhalts wegen insbesondre hieher gehört, sind es namentlich Danäus, Zanchius, Rivet und J. H. Hottinger, welche sich durch tüchtige Arbeiten dieser Art hervorgethan haben.

Lambert Danäus († 1596), der berühmte Genfer Theologe, der zum ersten Male innerhalb der evangelisch-theologischen Lehrtradition die Sittenlehre von der Glaubenslehre getrennt zu behandeln gewagt hat, gab 2 Jahre vor diesem in seiner Art epochemachenden moraltheologischen Versuche ein elegant geschriebnes zweitheiliges Büchlein (gewidmet dem mährischen Edlen Friedrich von Nachod, einem eifrigen Patron der böhmisch-mährischen Brüdergemeinde) heraus, das zwar den vielumfassenden Titel „Christliche Physik" (Physice christiana) führt, in Wahrheit jedoch fast nur die christliche Lehre von der Schöpfung, und zwar in Gestalt eines Gesprächs zwischen einem Lehrer (P.) und dessen Schüler (D.) eingehend entwickelt. Im ersten Buch werden, nach einleitenden Betrachtungen über die Erkenntnißquellen und den religiösen Werth der christlich-frommen Naturerkenntniß überhaupt, die allgemeineren Präliminarfragen des Schöpfungsdogma's abgehandelt: ob die Welt als nur Eine oder ob vielheitlich zu denken sei, ob sie Grenzen habe nach Raum und Zeit, ob ihre Erschaffung ein Werk der ganzen Trinität sei, zu welchem Zwecke Gott sie erschaffen habe. Auch mit Betrachtung der einzelnen Momente des Schöpfungswerks wird bereits ein Anfang gemacht und hiebei u. a. der über den Wassern schwebende göttliche Geist wesentlich so wie Musculus und Calvin dieß thun gefasst — wie denn überhaupt der Standpunct des Verfassers in allen Hauptpuncten der calvinisch-orthodoxe ist. Im zweiten Theile besprechen der Lehrer und sein Schüler in sechs Abschnitten den Inhalt des Sechstagewerks, wobei gezeigt wird, wie

die verschiednen Zweige der Naturwissenschaft aus dem Inhalte der einzelnen Schöpfungswerke zu entwickeln seien: aus dem 1. Tagewerke die Lehre vom Licht oder die Optik ꝛc., aus dem zweiten die Meteorologie, aus dem 3. die Erdkunde (Hydrographie und Geographie, sammt Geognosie) und Pflanzenkunde, aus dem 4. die Astronomie, aus dem 5. u. 6. die Thierkunde. Hie und da verläßt er hier die in der calvinischen Exegese traditionellen Anschauungen. Er faßt z. B. die oberhimmlischen Wasser mit der Mehrheit der Lutheraner als wirkliche Gewässer jenseits der Himmelsveste, nicht als Gewölk, und betont weit stärker als Calvin die selbständige schöpferische Zeugungskraft oder Lebenskraft, durch welche Erde und Wasser bei der Entstehung der Thiere mit dem göttlichen Machtwillen cooperirt hätten (vgl. unten, K. 11). — Seine physikalischen und physiologischen Vorstellungen erscheinen übrigens sonst im Ganzen recht altfränkisch und retrograd. Auf die Frage, ob die Erde stille stehe, läßt er den Präceptor ein kräftiges Ja! antworten. Er glaubt noch an beschuppte Seeungeheuer von Inselgröße als die wahren Leviathane der h. Schrift, erzählt von giftigen geflügelten Drachen, deren Speise der Wind sei, hält an der thätsächlichen Existenz von Satyrn, Faunen, Lamien u. dgl. Ungeheuern fest und statuirt eine Einwirkung Satans auf solche Geschöpfe, um die Menschen mittelst ihrer zu erschrecken ꝛc. Das Werk verräth überhaupt wenig wissenschaftliche Geistesschärfe und bereitet auch dem, der etwa theosophischen Tiefsinn hinter seinen Auseinandersetzungen zu suchen geneigt wäre, wesentlich nur Enttäuschungen.[95])

Das bei Danäus nur in Gestalt kurzer Umriße oder Andeutungen vertretene encyklopädisch gliedernde und schildernde Element erscheint bis zum ansehnlichsten Umfange erweitert in der großen schöpfungsgeschichtlichen Monographie des Hieronymus Zanchi (Zanchius † 1590): „Von den göttlichen Schöpfungswerken der sechs Tage", der 3. Abtheilung eines die gesammte Lehre von Gott oder specielle Theologie im umfassendsten Maaßstabe behandelnden

dogmatischen Riesenwerkes.[96]) Indem Zanchi darin den Inhalt der einzelnen zu seiner Zeit bekannten naturwissenschaftlichen Disciplinen ziemlich vollständig, den im Gange des Hexaëmeron gebotenen Anhaltspuncten folgend, entwickelt, ertheilt er dem Werke die Gestalt einer Encyklopädie der Naturkunde von ähnlicher Anlage, wie der Naturspiegel des Vincenz von Beauvais, oder auch wie Mersenne's Genesiscommentar. Der erste der drei Haupttheile, in die das Ganze zerfällt, behandelt in 4 Büchern die Lehre von den unsichtbaren Dingen, nemlich vom höchsten Himmel (dem coelum beatorum) sowie von den guten und bösen Engeln, womit Untersuchungen über Ewigkeit oder zeitlichen Anfang der Welt, über ihre Erschaffung aus Nichts, sowie über das Verhältniß des Bösen zum Wesen des Schöpfers verbunden werden. Der streng prädestinatianische Standpunct des Verfassers tritt bereits hier, besonders in den letztgenannten, auf die Theodicee bezüglichen Erörterungen, sehr deutlich zu Tage. — Der zweite Theil handelt in 7 Büchern von den sichtbaren Creaturen; der Inhalt des Hexaëmeron im engeren Sinne wird hier zum Rahmen, in welchen ein ziemlich ausgeführtes Gesammtbild des Naturwissens, wie solches in den Auscultationes physicae des Aristoteles niedergelegt sei, hineingepreßt wird. Denn was Mose kurz angedeutet, das habe der große griechische Philosoph in jenem Werke weiter ausgeführt; die wesentliche Uebereinstimmung des Propheten mit dem Philosophen sei eine weise Veranstaltung der göttlichen Vorsehung. Das erste Tagewerk dient zur Entwicklung der Lehren vom Licht (wobei die Urlicht-Frage wesentlich so wie bei Luthern, und mit ausdrücklicher Berufung auf diesen primarius Germaniae theologus gelöst wird), von der Materie, den verschiednen Arten der Bewegung, der Zeit und dem Raume. Das zweite Tagewerk gibt Anlaß zur ausführlichen Behandlung einmal der Lehre von den vier Elementen sowie vom sichtbaren Himmel, der Rakia (Buch II), sodann der Meteorologie, unter welcher letzteren nicht bloß die Kometen, sondern merkwürdigerweise auch die Mineralien oder Fossilien, diese „erdigen Meteore“

— bestehend aus Metallen, Edelsteinen und „Fossilien mittlerer Art", wie z. B. Salz, Alaun, Schwefel, Glas, Erdpech, Quecksilber (!) — subsummirt werden (Buch III). Auf Grund des dritten Tagewerks wird gehandelt zuerst von den Gewässern, beides den salzigen und süßen (B. IV), sodann vom Lande, nemlich a) von den drei alten Continenten sammt dem neuentdeckten Lande der Antipoden, also von den Elementen der Geographie; b) von den Gewächsen des Landes, bei welchen letzteren übrigens ein näheres descriptives Eingehen vermieden wird; nur die drei Hauptarten von Gewächsen: Kräuter, Sträucher und Bäume, sowie der siebenfache Nutzen der Pflanzenwelt — dabei als siebenter und letzter der, welchen das Holz des Kreuzes Christi der zu erlösenden Menschheit gebracht habe — werden namhaft gemacht (B. V). Das vierte Tagewerk dient einer Erörterung astronomischer und astrologischer Materien, soweit solche nicht bereits beim zweiten zur Sprache gekommen, als Grundlage (B. VI); das fünfte sammt der 1. Hälfte des sechsten einer Entwicklung der Grundzüge der Zoologie, wobei auf die Einzelheiten des Systems der Thierwelt etwas näher, als früher auf die der Botanik eingegangen wird (B. VII). — Der dritte Haupttheil schildert den Menschen als den Einheitspunct der unsichtbaren wie der sichtbaren Creaturen Gottes. Das Historische der Menschenschöpfung wird in einem 1. Buche abgehandelt, unter Aufzählung von sieben Gründen, weßhalb der Mensch erst als letztes der Geschöpfe Gottes ins Dasein getreten sei, eingehender Erörterung der Begriffe Bild und Aehnlichkeit Gottes (welche Zanchi als bestimmt unterschieden faßt), sowie der Frage, ob die menschliche Natur trichotomisch zu denken sei (welche er ganz wie Calvin und die meisten Reformirten verneint), endlich auch kurzer Skizzirung der Geschichte des Paradieses, — wobei gleichfalls getreuer Anschluß an die calvinische Tradition stattfindet. Ein 2. Buch bietet eine systematische Betrachtung des Wesens des Menschen nach Leib und Seele, wobei im psychologischen Theile die creatianische Theorie vom Seelenursprunge entwickelt und bei den philosophischen und theologischen Be-

weisen wider die Unsterblichkeitsleugner eingehend verweilt wird. Das 3. Buch behandelt in verhältnißmäßig kurzer Fassung die Lehre vom Urstande des gottbildlichen Menschen. Das 4. Buch „Von Adam's und Eva's Ehe" bietet eine ausführliche moraltheologische Theorie des Ehestandes auf mehr denn 100 Seiten Folio, mit einem Schlußkapitel allgemein reflectirenden Inhalts, worin über Gottes Weltregierung, beides die natürliche wie die wunderbare, gehandelt und die Wohlvereinbarkeit des Glaubens an eine absolute göttliche Vorherbestimmung aller Dinge mit der Thatsache der menschlichen Willensfreiheit nachzuweisen versucht wird. — Der wissenschaftliche Standpunct des Verfassers ist, wie zum Theil schon aus dem bisher Mitgetheilten erhellt, im Wesentlichen derselbe durch traditionelle Vorurtheile beschränkte, aristotelisch-mittelaltrige wie der des Danäus. An der ptolemäischen Sphärentheorie hält er entschieden fest, obschon er die altheidnischen Namen der einzelnen Planetenhimmel, wie Saturns-, Mars-, Venus-Sphäre ɩc., als „Denkmale scheußlichsten Götzendienstes" lieber abgeschafft und durch bessere ersetzt sehen möchte. Er billigt die Annahme der Astronomen, daß „die Erde verglichen mit dem Himmel einem bloßen Puncte gleiche", und zwar deßhalb, weil schon die einzelnen Fixsterne für sich allein weit größer als die Erde seien; doch zeigt er sich keineswegs ganz frei von astrologischem Aberglauben. Ein sonderbares Gemisch flach naturalistischer mit magisch supranaturalistischen Vorstellungen stellt seine Theorie des Einflusses der Kometen auf die irdischen Geschicke dar. Weil die Kometen, wie das bereits Aristoteles gewußt habe, Trockenheit und viele Winde für das Jahr ihres Erscheinens ankündigten oder auf natürliche Weise bewirkten, so vermöchten sie gleichzeitig damit auch leicht, besonders bei leicht erregbaren, zum Jähzorn geneigten Fürsten, „heftige Zornesausbrüche, Streitigkeiten und Kämpfe, Kriege und Staatsumwälzungen" (regnorum mutationes) hervorzurufen. Demgemäß sei es ganz und gar nicht unvernünftig, wenn gelehrte Männer auf Grund von Kometenerscheinungen das Bevorstehen theurer Zeiten, schwerer Krank-

heiten und Pestilenzen, großer Kriege und Umwälzungen ꝛc. vorher-verkündigten. — Den altkirchlichen Zweifeln an der Existenz von Antipoden, wie noch „der gute Vater Augustin" sie ohne Grund gehegt habe, zeigt er sich vermöge der großen Entdeckungen der Neuzeit entwachsen; er reflectirt auch bereits darüber, wie und wann wohl ein Theil der Nachkommenschaft Adams seine Einwanderung in den neuen Erdtheil bewerkstelligt haben dürfte. Dabei glaubt er aber noch an riesige Seeungethüme wie Strabo und Plinius sie schildern; selbst die Phönixsage scheint er noch ohne Bedenken für wahr zu halten, wiewohl auch ihm, ähnlich wie schon Basilius dem Großen, weniger der sich selbst verbrennende Phönix, als der sich verwandelnde Seidenschmetterling als ein vorzugsweise treffendes Sinnbild der einstigen Auferstehung des Menschen gilt.

Im 17. Jahrhundert beginnt die kosmographisch-encyklopädische Behandlung des Sechstagewerks mehr und mehr einer theils dogmatisch construirenden, theils und vornehmlich polemischen Platz zu machen. Dem Bedürfnisse, möglichst alle Naturwissenschaften aus der h. Schrift herzuleiten, wird auf andre Weise Genüge geleistet, als durch Hineintragung derselben in den engen Rahmen der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Werke von umfassenderer Anlage, — in welchen die Schöpfungslehre zwar auch, aber nur als ein untergeordneter Theil des Ganzen zur Darstellung gelangt — übernehmen fortan diese encyklopädische Aufgabe; so Keckermanns „System der Systeme" (1613) und Alsteds „Biblische Encyklopädie" oder „Triumph der h. Schrift" (vgl. A, 6). Die dogmatisch-schöpfungsgeschichtlichen Monographieen nehmen mehr und mehr eine ungesund schematisirende, in subtilen scholastischen Distinctionen sich ergehende Haltung an, oder sie füllen sich mit endloser Polemik wider alle möglichen älteren und neueren Häretiker, wodurch, auch bei noch so gründlichem Eingehen auf die Streitpuncte, doch der Eindruck großer Trockenheit resultirt. Als ein Hauptrepräsentant dieser controversialistischen Richtung darf der Leidener Theologe Andreas Rivetus (Rivet, † 1651) angesehen werden. Von

seinen „Theologischen und scholastischen Exercitationen zum 1. B. Mosis“ sind die 41 ersten der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte gewidmet. Die naturtheologischen Probleme treten darin ganz zurück hinter die rein dogmatischen, welche mit großer Umständlichkeit gegenüber Papisten, Socinianern, Mystikern und sonstigen Sectirern aller Art erörtert werden. Gomarus, Pareus, Cloppenburg u. A. m. stehen als Geistesverwandte ihm zur Seite. Als ein Hauptvertreter der scholastisch construirenden Methode dürfte Ludwig Crocius zu nennen sein († 1655), dessen „Mosaisches Alphabet“ dem Lutheraner Calov reichlichen Stoff zur Polemik darbot, und zwar großentheils auch wegen solcher eigenthümlich gekünstelter Schematisirungen des Genesistexts, wie diese: die dreifaltige Substanz der aus Nichts erschaffenen und vorerst nur die drei Factoren Koth, Abgrund, Wasser (limus, abyssus, aqua) in sich schließenden Erde habe einen doppelten Zustand, einen status indiscretus und einen status discretus, durchlaufen; der letztere Zustand, wodurch jene drei Factoren in bestimmterer Scheidung auseinandergetreten, sei durch Gottes Schöpferthätigkeit während der ersten Nacht herbeigeführt, und ebendamit sei dann die weitere Entfaltung der Schöpfungswerke im Sechstagewerk angebahnt worden, u. dgl. m.[97])

Unter den der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts angehörigen Schriften über unsern Gegenstand nimmt — abgesehen von einigen praktisch erbaulichen Bearbeitungen, worunter besonders Sam. Bocharts Predigten über das Hexaëmeron hervorzuheben sind — des Züricher Theologen J. H. Hottinger († 1667) „Theologisch-philologische Prüfung der Schöpfungsgeschichte“ (1659) die erste Stelle ein.[98]) Sie bildet eine erweiternde Ueberarbeitung der kürzeren Skizze der biblischen Urgeschichte, womit der Verfasser sein berühmtes Lehrbuch der Kirchengeschichte gemäß Comestorscher Sitte eröffnet hatte. Ihre streng gelehrte Fassung, mit speciellem, fast mikroskopisch genauem Eingehen auf alle Einzelheiten des Texts, insbesondere auch auf alle irgendwie wichtigen Wortbedeutungen, erinnert an

die Weise der Hebraisten-Schule, zu deren späteren Vertretern Hottinger seiner tüchtigen orientalistischen Gelehrsamkeit wegen unbedenklich gezählt werden kann. Doch ist die jenen älteren Quästionenwerken, z. B. demjenigen Theodorets, Pseudojustins ꝛc. nachgebildete Haltung des Werks keine bloß exegetische; seine 164 Quästionen gehen auch vielfach auf dogmatische Erörterungen sowie auf zu widerlegende Irrlehren ein, wie denn auch der erst kurz vor dem Erscheinen des Werks aufgetauchte Präadamitismus Peyrere's bereits darin seine Abfertigung findet. — Des Verfassers eigne Position ist die calvinisch-orthodoxe, doch nicht ohne manche Regungen von Selbständigkeit; die Rakia will er mit Polanus a Polensdorf und abweichend von der Mehrzahl der reformirten Ausleger bloß auf die höhere Himmelsregion, den Aether im Unterschiede vom niederen Luftkreis, gedeutet wissen, und die oberhimmlischen Wasser denkt er mit den Lutheranern sowie mit Danäus als wirkliche Wasser, nicht als Wolken. Seine Leistungen in sprachlicher Hinsicht stehen dem Besten, was die ältere Zeit überhaupt zu leisten vermochte, jedenfalls gleich. Einzelne verunglückte Etymologisirungsversuche (wie z. B. Urania von hebr. Or „Licht, Himmel"; Olympus von ὁλολαμπόν; Astoreth von Ἀστροαρχή) können der durchschnittlichen Solidität seiner Erörterungen keinen wesentlichen Eintrag thun. Die Lesefrüchte, die er aus der talmudischen und kabbalistischen Literatur in reicher Fülle mittheilt, sind noch auf heutigem Stande der Forschung nicht ohne Werth. — Daß er in naturwissenschaftlicher Hinsicht einen minder zurückgebliebenen Standpunct einnimmt, als noch Danäus und Zanchius, ist aus verschiednen seiner Ausführungen zu ersehen. Er beruft sich nicht umsonst einmal (beim 4. Tagewerke, da, wo er von der Nichtigkeit des astrologischen Aberglaubens handelt) auf den persönlichen und brieflichen Verkehr, welchen er einst mit Mersenne, dem „gründlichsten Kenner der mathematischen Wissenschaften" gepflogen habe. Auf astronomischem Gebiete ist er allerdings noch Ptolemaist, hegt auch noch derartige an die Kometentheorie des Zanchius erinnernde Vorstellungen, wie daß Sonnen- und

Mondsfinsternisse, Kometen, Nebensonnen und andre Meteore trotz ihres natürlichen Verursachtseins eine unglücksweissagende Beziehung zur menschlichen Geschichte hätten (wie er dieß Eingangs seiner Kirchengeschichte ausführlicher dargethan habe). Aber er verfügt doch über ein respectgebietendes positives Wissen auf diesem Gebiete, wie u. a. sein in Mersenne'scher Manier gehaltener Excurs über Beziehungen der Astronomie zur Chronologie (verschiedne alt-orientalische Aeren, jüdisches, muhammedanisches und christliches Jahr ꝛc.) zeigt, deßgleichen die gründliche Art, wie er des Basilius und Paulus Burgensis Annahme eines theilweisen Höherstehens des Meeresspiegels als das Festland — zum Theil unter Berufung auf des Olearius „Reise nach Persien" und das darin über Beobachtungen am Kaspischen Meere Erzählte — widerlegt. Und als einen noch helleren Kopf gibt das über botanische und zoologische Materien von ihm Beigebrachte ihn zu erkennen. Der kindlichen Eintheilung des Pflanzenreichs in Bäume, Sträucher und Kräuter, zeigt er sich entwachsen; er legt da, wo er diesen Gegenstand zu behandeln hat, die 18 Classen Dalechamp's zu Grunde, gibt also sein botanisches Wissen als ein den geförderteren Vertretern der Botanik seines Zeitalters entsprechendes zu erkennen. Auch seine Classification der Wasserthiere (17 Ordnungen: nemlich 11 der eigentlichen Fische, dazu 12. Wale und Robben, 13. Tintenfische, 14. Krebse, 15. Muscheln, 16. Meer-Insecten [wie z. B. Seepferdchen, Wasserlarven] und 17. Zoophyten) gibt einen nicht unbedeutenden Fortschritt gegen das noch wenige Jahrzehnte zuvor, z. B. von Zanchi, auf diesem Gebiete Gelehrte und Geglaubte zu erkennen. Manche althergebrachte Sagen, wie die vom Wasserursprung der Vögel (deren Ungrund Sixtinus Amama mit unwiderleglichen exegetischen Gründen dargethan habe), vom großen Walfische der Rabbinen, vom Phönix und vom feuerbeständigen Salamander, verweist er in die Rumpelkammer der werthlosen Ueberlieferungen, mit denen man sich nicht mehr ernstlich zu befassen brauche. Doch sind ihm in dieser Hinsicht nach mehreren Seiten hin noch Schranken gezogen; wie er denn u. a.

da, wo er von gewissen thierischen Beispielen der von Gott zugelassenen und auf der „Eitelkeit der Creaturen“ beruhenden Heterogenie oder Hybridenbildung handelt, außer dem Maulthiere auch den Luchs und den Leoparden als solche Bastardformen nennt (vgl. K. 11).

---

9. Socinianische und arminianische Creationstheorie. Völkel, Episkopius, Hase u. A.

Die seit Anfang des 17. Jahrhunderts, besonders in den Niederlanden, in den Gesichtskreis des Reformirtenthums getretene und zum Gegenstande öfterer Polemik seiner Theologen gewordene Secte der Socinianer weicht im Lehrstück von der Schöpfung auf fundamentale Weise von der kirchlich-orthodoxen Tradition ab. Sie erneuert — wie zwar nicht der über den Gegenstand sehr kurz hinweggehende Rakauer Katechismus (Fr. 92) oder auch die theologischen Schriften Socins, wohl aber das Lehrbuch des hochangesehenen Dogmatikers Joh. Völkel († 1618) sowie verschiedne andere dogmatische Darstellungen zeigen — die s. Z. von Tertullian bekämpfte Schöpfungslehre des Gnostikers Hermogenes. Statt einer Schöpfung aus Nichts lehrt sie eine Erschaffung des Weltalls aus präexistenter ewiger Materie. Wenn Gott, sagt Völkel in B. II seines Werks „Von der wahren Religion“, nach 2 Marc. 7, 28 Himmel, Erde und alles was darinnen „aus Nichts“, nach Weish. 11, 18 dagegen „aus gestaltloser Materie“ geschaffen hat (vgl. oben S. 33), so muß die erstere Stelle nach der zweiten gedeutet werden, nicht etwa umgekehrt. Die ungestaltete Hyle als das Material, woraus Gott die Welt geschaffen, und zwar als uranfänglich schon vorhandenes, nicht erst von ihm gesetztes Material, werde auch in der Stelle Hebr. 11, 3 genannt; nicht minder in den Eingangsversen der Genesis, wo von einer Erschaffung der Grundlagen des Universums aus Nichts in keiner Weise die Rede sei. Einige andre

Dogmatiker des Socinianismus sprechen diese Behauptung eines Unerschaffenseins des Weltstoffs mit noch größerer Bestimmtheit aus. Joh. Crell findet, daß im mosaischen Schöpfungsberichte nur von Formation, nicht von Production der Materie die Rede sei, und Moscorovius erklärt geradezu: für die Ewigkeit des Weltstoffs sprächen die gewichtigsten Gründe. — Es bildet einen eigenthümlichen Widerspruch mit dieser hermogenistischen Hyleologie, daß der Socinianismus andrerseits doch wieder die absolute Macht Gottes aufs Stärkste betont, ja sein weltschöpferisches Thun wesentlich als einen Willküract, für den sich weder ein ethisches noch ein logisches Motiv angeben lasse, darstellt. Das ganz äußerliche, abstract deistische Verhältniß, in welches er Gott zur Welt setzt, beruht darauf, daß er jedwede Selbstunterscheidung im göttlichen Wesen schlechthin leugnet, sich also vom logologisch oder christologisch vermittelten Schöpfungsbegriffe der Kirche ganz und gar lossagt, um sich auf den Standpunct des nachbiblischen Judenthums oder des Islam zu stellen. Die bekannten Versuche der Orthodoxen, in dem Elohim Gen. 1, 1, dem Plural „Lasset uns Menschen machen" Gen. 1, 26 2c., Hinweisungen auf die Dreieinigkeit zu finden, weist er schroff zurück; deßgleichen die Deutung des Geists über den Wassern auf den h. Geist! Dabei paßt er das, was er in Betreff der Menschenschöpfung lehrt, seiner wesentlich pelagianischen Fassung der Lehre von der Sünde und ihrem Verhältnisse zur Gnade an. Die Gottbildlichkeit des Menschen setzt er, mittelst äußerlich oberflächlicher Exegese von Gen. 1, 26, einseitig nur in die Beherrschung der niederen Natur, faßt sie also rein naturalistisch und benimmt ihr jeden tieferen religiös-ethischen Gehalt. Und die Unsterblichkeit schließt er von der gottbildlichen Natur des Menschen gänzlich aus; der Mensch gilt ihm als sterblich erschaffen; selbst wenn er nicht gesündigt hätte, würde er (nach Faust. Socin) dem Tode verfallen sein, wenn auch nicht ohne Hoffnung auf nachherige Auferweckung und Mittheilung ewigen Lebens. Heterodox erscheint auch die Lehre von der Erschaffung der Engel im socinianischen System. Da von einem Mit-

inbegriffensein der Engelwelt in dem Lichte Gen. 1, 3 unmöglich die Rede sein könne, auch sonst im biblischen Berichte ihrer Erschaffung nicht gedacht werde, so leide es keinen Zweifel, daß die Engelschöpfung ganz getrennt von der Weltschöpfung, und zwar lange Zeit vor ihr, stattgefunden habe. Ein großer Zwischenraum müsse deßhalb zwischen die Erschaffung der „unsterblichen Söhne Gottes" und die der Welt der Sterblichen gelegt werden, weil alsbald nach Vollendung der letzteren der Fürst der gefallenen Engel bereits als Verführer Adams im Paradiese aufgetreten sei, was doch deutlich auf seine Erschaffung in einer viel früheren Zeit hinweise. — Im Uebrigen ist für die socinianische Creationstheorie noch charakteristisch die flüchtige Kürze, womit fast alle ihre Darsteller, namentlich auch der doch sehr ausführlich verfahrende Völkel, über die Einzelheiten des Sechstagewerks hinwegeilen. Zweifel an der Geschichtlichkeit des mosaischen Berichts scheinen diesem Verfahren nicht zu Grunde zu liegen, denn auch die Paradieses- und Sündenfallsgeschichte, auf deren Details die socinianischen Dogmatiker mehrfach genauer einzugehen veranlaßt sind, gilt ihnen offenbar als geschichtlich. Eher dürfte als erklärendes Moment für diese Ignorirung der concreten Einzelheiten der biblischen Schöpfungslehre eine mit der nüchternen Verstandesmäßigkeit und Abstractheit des Socinianismus überhaupt zusammenhängende Gleichgiltigkeit wider die Naturwelt als selbständig bedeutsames Bereich der göttlichen Offenbarung in Betracht zu ziehen sein.[99])

Wie schon Sam. Maresius in seiner geharnischten Streitschrift wider die „Hydra des Socinianismus" richtig erkannte, hat der Arminianismus in seinem dogmatisch ausgebildeteren Stadium neben so manchen andren Bestandtheilen socinianischer Glaubenslehre auch einiges auf die Schöpfungslehre Bezügliche aus derselben entlehnt. Es gehören dahin nicht bloß jene Abweichungen von der orthodox-traditionellen Exegese bei Stellen wie Gen. 1, 1 („Elohim"), 1, 2 („Geist Gottes"), 1, 3 („Gott sprach", keine Beziehung auf den Sohn enthaltend), 1, 26 (Faciamus keine Anspielung auf die Trinität enthaltend); 2, 7 (der göttliche Lebensodem keine natür-

liche Unsterblichkeit des Menschen bedingend) u. s. f. Was der ins arminianische Heerlager übergegangene Grotius in seinen von Calov u. AA. hart bestrittenen Anmerkungen zum A. Testament hierüber lehrte, widersprach zum Theil seinen eignen positiveren Anschauungen, wie er sie in früheren Schriften, namentlich dem schönen Büchlein „Von der Wahrheit der christlichen Religion“ entwickelt hatte. Auch Simon Episkopius († 1643), der vornehmste Repräsentant arminianischer Dogmatik, zeigt die theologische Weltansicht seiner Partei ihrer noch relativ orthodoxen Urgestalt schon entwachsen und den theilweisen Anschluß an den Socinianismus bereits vollzogen. Zwar in der Behauptung einer Anfangslosigkeit der Materie folgt er den Völkel, Crell, Moscorovius rc. nicht, wenigstens nicht in irgendwie bestimmter Weise; er meint nur, das Verb. barā müsse nicht nothwendig und überall den Sinn eines Erschaffens aus Nichts ausdrücken; im Eingangsverse der Genesis komme ihm aber dieser Sinn wohl jedenfalls zu. Auch strebt er einer volleren und tieferen Fassung des Begriffs der Gottbildlichkeit zu, als die flache und geistlose des Socinianismus; und bei Erörterung der Einzelheiten des Sechstagewerks, auf welche er viel genauer eingeht als die Socinianer, folgt er mehrfach, wenn auch in selbständiger Weise, den Spuren des orthodoxen Supranaturalismus älterer Zeit, läßt z. B. am 4. Tage den Mond aus den „unteren Gewässern“, die Sonne und Sterne dagegen aus den oberen gebildet werden, und meint in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Dogma vom Wasserursprung der Vögel: die Fische seien aus den dichteren und fetteren, die Vögel aus den feineren und dunsthaltigeren Bestandtheilen des Wassers gebildet worden. Sehr entschieden aber macht er mit den Socinianern gemeinsame Sache in seiner Lehre von der Engelerschaffung. Von der Erschaffung des die Engelwelt mit in sich schließenden Himmels sowie des chaotischen Grundstoffs der Erde meint er: „dieselbe sei eine geraume Zeit vorher erfolgt, als die nachmalige Ausarbeitung und schmückende Zubereitung der Erde für den Menschen.“ Denn die Worte „Die Erde war wüst

und leer" besagten deutlich s. v. a.: „sie lag schon lange wüst und verlassen", und das brütende Schweben des Gottesgeists, d. i. eines gewaltigen Windes, oder einer göttlich erregten Kraftwirkung, setze gleichfalls den Verfluß beträchtlicher Zeiträume voraus. Ferner bedürfe man einer gehörigen Zeit, um den Vorgang des Abfalls der Engel — sicherlich eine longa et diuturna rebellio — sich abwickeln zu lassen! Da die Erde während dieses gewaltigen Empörungskampfes noch als ein wüstes Chaos dalag, war sie, „die mit dichtester Finsterniß bedeckte, ganz besonders geeignet dazu, der Tartarus oder Abgrund der rebellirenden Engel zu werden." Dennoch entschloß Gott sich aus Barmherzigkeit zuletzt dazu, diese chaotisch verwüstete Erde, und zwar mittelst eines raschen, nur sechs Tage umfassenden Bildungsprocesses, zu einem wohlgeordneten und schön geschmückten Wohnsitze für den gottbildlichen Menschen herzurichten.

Diese merkwürdige Lehre des Episkopius von der Engelschöpfung und dem Urchaos anticipirt offenbar die Restitutionshypothese der neueren schöpfungsgeschichtlichen Apologetik, wenigstens nach einer besonderen Seite hin. Der Gedanke, daß der Engelfall, und zwar als ein urgeschichtlicher Entwicklungsproceß, nicht etwa als blitzartig schnell verlaufender Act, zwischen Gen. 1, 1 und 1, 3 zu setzen sei, dürfte während der früheren Jahrhunderte kaum je so bestimmt und kräftig zum Ausdruck gelangt sein, als eben hier. Weder bei Theodor von Mopsuestia (dessen Annahme eines nur allmähligen Ueberganges von der Urfinsterniß zum Urlichte ja noch keineswegs die Statuirung langer Zeiträume vor Gen. 1, 3 bedingte), noch bei Kädmon, Comestor, den Katharern und aa. mittelaltrigen Vertretern hiehergehöriger Ideen (vgl. B. II, B, 11, und B. III, B, 4 u. 5) ist namentlich etwas Derartiges wie das Postulat einer unbestimmt langen Zeit, welche zwischen der ersten Grundlegung des Schöpfungsganzen und dem Beginn des Sechstagewerks verflossen sein müsse, wahrzunehmen. Freilich übersehe man dabei nicht, was diese arminianische Speculation über's Chaos Gen. 1, 2 von derjenigen der modernen theosophischen Apologeten wiederum trennt! Von

irgendwelcher Rücksichtnahme auf ungeheuer lange Epochen der Erdbildung, wie die geognostische Wissenschaft sie zu statuiren nöthigt, ist bei Episkopius nicht die Rede; seine Hypothese ist bloß exegetisch, nicht naturphilosophisch motivirt. Auch läßt er das Chaos nicht etwa durch irgendwelche Einwirkung oder Mitwirkung der Dämonen erst hervorgerufen werden, sondern umgekehrt: die von Gott selbst zunächst nur in chaotischem Zustande erschaffene Erde gilt ihm kraft dieser ihrer Beschaffenheit als ein geeigneter Aufenthalts- oder Verbannungsort für die Dämonen[100]). — Zwei theologische Schüler und Nachfolger des Episkopius: Stephan Curcelläus († 1659) und Philipp a Limborch († 1714) entwickeln die Lehre vom Engel-Ursprung und Falle wesentlich so wie er. Sie suchen jedoch bemerkenswertherweise dem möglichen Verdachte, als ob ihre Setzung eines langen Zeitraums zwischen Anfang und Fortgang des Schöpfungsprocesses etwa im Sinne des cartesianischen oder auch des älteren aristotelischen oder epikurischen Naturalismus gemeint sei, damit zu begegnen, daß sie die späteren Schöpfungsacte Gottes um so mehr auf ein kürzestes Minimum von Zeitdauer einzuschränken suchen. Nicht etwa die vollen 24 Stunden je eines Schöpfungstages gebrauchte der Schöpfer, um das Licht, das Firmament, den Ocean, die Pflanzenwelt ꝛc. ins Dasein zu rufen; nein, man hat nach Curcelläus (der hierin wesentlich so streng orthodox denkt wie z. B. Maresius, oder wie Calov — s. oben K. 6, Note 83) anzunehmen, daß er „die einzelnen Arten der Creaturen, für sich genommen, jedesmal in einem Momente schuf" (singula creaturarum genera, seorsim sumpta, momento condidisse Deum)! Limborch geht in dieser ängstlichen Wahrung des absolut freien, an keine Zeit gebundenen Modus der göttlichen Schöpferthätigkeit fast noch weiter als der um einige Jahrzehnte ältere Curcelläus. Bei dem Letzteren ist, abgesehen von diesem einen schroff supranaturalistischen Zuge, sonst einige Geneigtheit, mit der Wissenschaft des Zeitalters fortzuschreiten, nicht zu verkennen. Er erklärt die aristotelisch-ptolemäische Sphärentheorie für eine gänzlich veraltete, von

„allen gelehrteren Astronomen“ seiner Zeit längst aufgegeben. Des Episkopius Annahme einer Bildung der Sonne und Sterne ex aquis superioribus und des Monds ex aquis inferioribus läßt er fallen, vertheidigt auch die Entstehung der Vögel aus dem Wasser lediglich noch als etwas Mögliches, kritisirt die Lehre von den vier Elementen als eine prekäre, nur relativ wahre naturphilosophische Theorie, und meint selbst in Betreff der drei chemischen Principien Salz, Schwefel, Merkur: es sei höchst zweifelhaft, ob dieselben wirklich die „ersten Principien der Dinge seien,“ da bei ihren Verwandlungen ja stets ein gewisses caput mortuum übrig bleibe. Kopernikanisch freilich denkt er noch nicht; auch findet sich in seinen auf die Menschenschöpfung bezüglichen Ausführungen neben den unvermeidlichen Thesen des socinianisch modificirten Arminianismus (wie: göttliches Ebenbild = Herrschaft über die Creaturen, ursprünglich sterbliche Erschaffung des Menschen, ꝛc.) u. a. eine ausführliche Vertheidigung der buchstäblichen Wahrheit und Geschichtlichkeit des Berichts von Eva's Bildung aus Adams Rippe gegenüber den skeptischen Bedenken des Neuplatonikers Simplicius.[101])

Ungefähr auf dem Standpuncte dieser arminianischen Gottesgelehrten steht der englische Jurist Matthew Hale († 1676), ein gegen Ende unsres Zeitraums theils durch die Strenge seines peinlichen Verfahrens wider Zauberer und Hexen, theils durch seinen apologetischen Eifer gegenüber verschiednen Irrgläubigen und Ketzern zu ziemlichem Ansehen gelangter hochgestellter Gelehrter, Präsident der „Kings Bench“ unter Karl II., ꝛc. In seinem s. Z. vielgelesenen Werke: „Der erste Anfang oder das ursprüngliche Herkommen des menschlichen Geschlechts“ (The Origination of Mankind etc., unter obigem Titel verdeutscht von Schmettau, Breslau 1685) widerlegt er vom Standpuncte einer hie und da arminianisch gemilderten anglikanischen Orthodoxie aus eine Reihe naturalistischer Irrthümer betreffend die Lehre von der Schöpfung überhaupt und von der des Menschen insbesondre. In anthropologischer Hinsicht streng schriftgläubig — z. B. eifriger Vertheidiger der Einheit des

Menschengeschlechts auch mit Bezug auf Amerika (vgl. oben A, 2), deßgleichen Vertreter der Annahme einer völligen Universalität der Noachischen Fluth gegenüber den damaligen Bestreitern dieser Annahme wie Peyrerius, Isaac Vossius, Edw. Stillingfleet, Matth. Polus 2c.; auch Gegner solcher naturalistischen Anthropogenieen wie jene, welche den Menschen gleich Kohl oder Kraut aus dem Boden hervorwachsen, oder ihn zuerst ein Pflanzen-, dann ein Thier- und letztlich erst ein Menschenleben führen lassen (vgl. unten, 11) — gestattet er sich im Bereiche der vormenschlichen Kosmogonie einige Abweichungen von der orthodoxen Tradition, worunter auch die, daß er mit den Socinianern und Arminianern einen längeren Zeitraum als zwischen dem ersten Anfang der göttlichen Schöpferthätigkeit und zwischen dem Beginn des Sechstagewerks verstrichen zu postuliren wagt. Doch begründet er dieses Postulat nicht eingehender, und, ähnlich wie Curcelläus und Limborch, sucht auch er gegen die theilweise Concession an den Naturalismus, die er mit dieser Annahme gemacht zu haben schien, dadurch ein Gegengewicht zu begründen, daß er die einzelnen Schöpfungsacte innerhalb des Sechstagewerks möglichst schroff supranaturalistisch verlaufen, z. B. Sonne und Sterne am 4. Tage in einem Augenblicke „aus dem großen, mächtigen und flammenden Lichte des 1. Tages" gebildet, auch die Thiere nicht etwa allmählig, sondern wie mit einem Schlage fertig, ohne den geringsten Zwischenraum zwischen ihrer Machung und Beseelung, geschaffen werden läßt. Sehr bestimmt weist er auch den Versuch „einiger Juden und Cabbalisten", den sechs Schöpfungstagen eine größere Länge als die von 24stündigen Zeiträumen zu geben, sie etwa im Sinne von Jahren zu fassen, zurück. „Es scheinen dieß nichts als eitle Muthmaaßungen zu sein, und sind bloß darum erdacht, daß man in der schleunigen Erschaffung und Machung der Dinge alle übernatürliche Macht und Kraft ausschließen will; gestalt denn solche Gedichte den geringsten Beifall in der heil. Historia nicht finden, sondern demselbigen darinnen gänzlich widersprochen wird".[102])

Ein gewisser Anklang an die Lehrweise zwar nicht des Arminianismus, wohl aber an die des Socinianismus, kann noch darin erblickt werden, daß ein Theil der biblisch-urgeschichtlichen Apologeten gegenüber dem Deismus, dem Cartesianismus und andren naturalistischen Schulen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts sich auf die Vertheidigung des christlichen Schöpfungsdogmas in seinen allgemeineren Umrissen beschränkt, specielleres Eingehen auf den biblischen Bericht, namentlich auf das Sechstagewerk aber vermeidet. So u. a. der bereits eben unter den von Hale bestrittenen Vertretern der Annahme einer nur partiellen, nicht den ganzen Erdball bedeckenden Sintfluth genannte Stillingfleet. Seine mit großer Sorgfalt ausgearbeiteten und eine für ihre Zeit nicht werthlose apologetische Leistung bildenden Origines sacrae (1663) behandeln, abgesehen von jener auf die Fluth bezüglichen Differenz, die Mehrzahl der die menschliche Urgeschichte betreffenden Fragen in wesentlich ebenso streng conservativer Weise und mit zum Theil besseren Argumenten, als das den gleichen Gegenstand betreffende Hale'sche Werk. Von irgendwelcher, wenn auch kurzen apologetischen Recapitulation der biblischen Schöpfungsgeschichte aber ist nichts darin zu finden, obschon dem Verfasser hiezu mindestens ebenso viel Anlaß geboten war, wie seinem ziemlich ausführlich auf diesen Gegenstand eingehenden Rivalen. Es kündigt sich hierin bereits das Verfahren jener in England sowohl wie auf dem Continente allmählig immer zahlreicher werdenden latitudinarischen Apologeten an, denen die gegenüber der Skepsis ihrer Zeitgenossen zu vertheidigende Substanz des positiven Kirchenglaubens mehr und mehr auf ein dürftiges Minimum zusammenschrumpft.

---

10. Die Schöpfungslehre der Mystiker. Poetisch-kosmogonische Versuche (Vondel und Milton).

Einen derartigen einheitlichen oder doch im Ganzen homogenen Typus wie die eben betrachtete socinianisch-arminianische Schöpfungslehre ergeben die auf unsren Gegenstand bezüglichen Vorstellungs- und Lehrweisen der Mystiker und Enthusiasten nicht. Sie bilden einen Chor von zahlreichen, theilweise recht verworren durcheinander tönenden Stimmen, in welchem neben Verkündigern des entschiedensten Pantheismus Bekenner emanatistischer und evolutionistischer Lehren, Vertreter einer bald mehr platonisch bald mehr gnostisch gearteten Hyleologie, Liebhaber apokalyptischer Phantasieen, sowie endlich fast ganz kirchlich gerichtete und nur in nebensächlichen Punkten nach Mystiker-Art schwärmende Theologen sich vernehmen lassen.

Ein gewisses unstetes Schwanken, doch auf Grund einer im Ganzen stets sich gleichbleibenden pantheisirenden Weltansicht geben die hiehergehörigen Aussprüche Michael Servets zu erkennen. In seiner Erstlingsschrift „Von den Irrthümern der Trinität" (1531) ließ er, ein ächter Neosabellianer, die Trinität erst durch die Schöpfung zu Stande kommen. Seine im folg. Jahre geschriebnen Dialoge über die Trinität suchen sich dem kirchlichen Lehrbegriffe mehr zu nähern, indem sie das Moment des freien Willensentschlusses Gottes zum Schaffen der Welt betonen; es finden sich darin Sätze wie: „Gott hat allein kraft des Wohlgefallens seines Willens die Welt zu erschaffen beschlossen"; auch daß in dem „Gott sprach" Gen. 1, 3 eine Beziehung auf den Sohn Gottes liege, wird hier zugestanden. Doch überwiegt auch hier das pantheistisch-evolutionistische Element. Das nach Gen. 1, 3 zuerst von Allem erschaffene Licht wird ohne Weiteres mit dem Sohne selbst identificirt; es bedeutet die Personification oder Disposition Gottes, worein dieser beim Beginn der Schöpfung sich begab, um sich an seine Creaturen zu offenbaren. „Vor der Schöpfung war Gott weder Licht noch Wort, noch Geisthauch, sondern etwas anderes Unaussprechliches;

alle jene Ausdrücke sind nicht Ausdrücke des Seins, sondern der Verwaltung" (gehen nicht auf innertrinitarische, sondern auf bloße ökonomische Selbstunterscheidungen Gottes). „Um sich zu offenbaren, sprach Gott: so disponirte er sich zum Wort (oder Licht); um sich mitzutheilen hauchte Gott: so disponirte er sich zum Geiste" 2c. Viel entschiedner noch tritt der Pantheismus in seiner letzten Hauptschrift, der „Wiederherstellung des Christenthums" hervor. Von einer freien Willensentschließung als Grundlage für das weltschöpferische Thun Gottes ist da nicht mehr die Rede; die Welt erscheint ganz und gar als nothwendige Evolution oder Selbstoffenbarung der göttlichen Substanz.[103])

Mehr Scheinpantheisten als wirkliche Pantheisten sind Sebastian Frank und Schwenkfeld. Die Art, wie sie, besonders der Erstere, von der Creaturen absoluter Unselbständigkeit gegenüber der alles in allem wirkenden Gottheit reden („Die Creatur thut nichts, sondern wird gethan; wie Gott durch ein jedes thut, also thut es; die Creatur hält blos hin und leidet Gott . . . denn der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahergetragen: Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt" 2c.) ergibt doch nur jene Vorstellungsweise, der wir auch bei Zwingli begegneten, wenn derselbe gelegentlich seiner Erörterung der Pflanzen- und Thierschöpfung die Naturkräfte und das göttliche Allmachtswirken ohne Weiteres identificirte. — Eine schon bestimmter pantheisirende Denkweise ergibt es, wenn Weigel besonderes Gewicht darauf legt, daß in Gotte der Ursprung sowohl des Guten wie der Sünde, die „Saamen des Guten wie des Bösen" enthalten seien. Die Welt gilt ihm als der „Schatten des Ewigen"; erst bei ihrem Heraustreten aus Gotte ward Gott dreieinig, damals als er den Geist über den Wassern schweben ließ und durch den Ruf Fiat Lux! sein Wort, die ewige Weisheit, aus sich hervortreten ließ. — Entschiedener Pantheist ist Bruno von Nola; bei ihm ist das sichtbare Universum so vollständig und unbedingt Manifestation der allesdurchdringenden göttlichen Substanz oder

Weltseele, daß der Begriff einer Erschaffung dieses Weltganzen überhaupt ganz verloren geht. Die Welt erscheint hier, ganz ähnlich wie bei Spinoza, als der nach außen gekehrte Gott; sie ist Gotte nicht bloß gleichewig, sondern mit ihm identisch. Gott ist die innere schöpferische Natur, die allgemeine Kraft und Ursache, welche alles Besondere in sich hegt und aus sich hervorbringt. Er wirkt als der innerliche Künstler des Alls unaufhörlich und allenthalben, im Sproßen und Knospen aller Gewächse, wie im Werden und Wachsen aller Thiere und Menschen. Als das bildende Princip des Universums, die nicht blinde sondern unendlich weise wirkende Ursache aller Erscheinungen, ist er dennoch mit dem Stoffe der Dinge wesentlich eins, Form und Materie in Einem, die absolute Einheit, die sich in der Fülle kosmischer Einheiten offenbart.

Bei Paracelsus ist es mehr nur die platonisirende oder gnostische Lehre vom Unerschaffensein der Materie (— Yle, Yliastron, auch matrix oder limbus, d. i. Saamenbehältniß), welche charakteristisch im Vordergrunde seiner kosmogonischen Speculationen steht. Freilich verlegt er diese ewige Materie in Gott selbst hinein, als das in ihm subsistirende Bereich der Seinsmöglichkeiten. Der letzte Grund alles Seins ruht in dem Fiat, womit Gott seinem Alleinsein ein Ende machte, und welches darum die materia prima heißen darf; oder auch in dem Mysterium magnum, darin alle Dinge enthalten waren, nicht wesentlich oder qualitätisch, sondern wie Bilder in dem Holze, daraus sie zu schnitzen waren. Weil nun der Dreieinige diesen in ihm selbst beschlossnen Urgrund schöpferisch gestaltete, unterliegt derselbe ganz dem Weltgesetze der Dreiheit. Er enthält die drei Principien Salz, Schwefel, Merkur (oder auch balsamum, resina, liquor). Auch der Mensch, das vornehmste Geschöpf, bildet in seiner dreifaltigen Beschaffenheit als Leib, Seele und Geist das dreieinige Wesen Gottes ab, u. s. f. (vgl. oben A, 5, 2).[104])

Jakob Böhme's Schöpfungslehre ist wesentlich eine Combination Weigelscher mit Paracelsusschen Lehren. Sie gehört mit

zu dem am stärksten von der Kirchenlehre Abweichenden, was der Görlitzer Theosoph überhaupt zu lehren gewagt hat. Das in ihr hervortretende Streben nach Anlehnung an den Text der Genesis erzielt in Wahrheit nur grelle Discrepanzen zwischen dem Wortlaute der Bibel und zwischen seinen Phantasieen. Statt seine „sieben Naturgestalten" direct und in wohlgeordneter Folge mit der Reihe der sieben Schöpfungstage zu combiniren — was wohl ohne wesentlichen Schaden für den biblischen Bericht hätte geschehen können — macht er sich eine eigenthümliche wildphantastische Creationstheorie auf dem Grunde jener Speculation zurecht, die er dem mehrfach recht keck gemeisterten mosaischen Berichte weniger anzupassen, als zu substituiren sucht. — Die Welt, lehrt er, ist nicht aus Nichts geschaffen: denn aus Nichts wird Nichts. Ihr ewiger Grundstoff sind die im göttlichen Ternar enthaltenen sieben Naturgestalten, die gleichzeitigen Stoffe und idealen Urbilder („Bildnisse") der Dinge. Ihre Einführung aus dem idealen oder geistlichen Zustande in die Sichtbarkeit wird durch den göttlichen Willen bewirkt; ihr Werden zu „compactirten Wesen" oder ihr Coagulirtwerden aber erfolgt durch die zusammenziehende oder herbe Qualität, welche die eigentliche matrix der sichtbaren Dinge ist. Es spielt also der göttliche Wille die Rolle des Vaters, die göttliche Natur oder Matrix die der Mutter beim Schöpfungsacte; ihre Kinder tragen in Folge davon Zorn und Liebe, jenen als Urstand dieser, in sich. Als seine ersten Kinder erschafft Gott die ewigen Engel, — Michael, Lucifer und Uriel an ihrer Spitze, von welchen der ganz im göttlichen Zorne stehende Lucifer bei seinem Falle das Höllenreich oder Reich des Zornes als Widerpart wider das Himmelreich begründet. In Folge seines Falls entsteht aber auch noch ein drittes Reich, diese niedere Welt der Sichtbarkeit, bestehend aus der von Gott zusammengeballten harten Erde und dem darum gelegten Himmel, bewohnt von Lucifer als ihrem Fürsten, zugleich aber auch vom Wohnsitze der guten Engelfürsten Michael und Uriel nahe umgeben. — Bei der Scheidung dieser Welt Lucifers von der Licht- oder Himmelswelt setzt die Er-

zählung Mosis ein, die zwar göttlich geoffenbart, aber nicht unentstellt auf Mosen gekommen ist. Denn Etliches darin „laufet wider die Philosophie und Vernunft", z. B. die Erwähnung von Abend und Morgen, bevor es noch eine Sonne gab; auch die „Veste", der eine reale Bedeutung unmöglich zukommen kann; sie deutet nur das Geschiedensein des himmlischen Lebenswassers, auf das man nicht mehr dürstet (Joh. 4), von den sichtbaren Gewässern der Erde an, u. s. f. Anfangs war die bei Lucifers Falle als hart und starr aus der himmlischen Welt „ausgespieene" Erde wüste, öde und unfruchtbar. Am dritten Tage aber (— nicht etwa erst am vierten, dem Tage der Sonnen- und Sternschöpfung —) geht ihr der Feuerblitz auf, das göttliche Licht, welches die in dem verdorbenen irdischen „Salniter" verborgene Kraft der sieben Quellgeister weckt, so daß diese nun Gras und Kräuter wachsen machen. Ueber die am folg. Tage erschaffenen Gestirne lehrt Mose gar Unvollkommenes: sie sind die Kraft der sieben Geister Gottes, die von ihm in das Haus dieser Erdenfinsterniß hineingesetzten Qualitäten, welche Creaturen oder „Bildnisse" darin hervorbringen, die Vermittler aller Geburten, der thierischen sowohl wie derjenigen des Menschen. Der Mensch wird als Gottes Ebenbild anstatt des verstoßenen Teufels geschaffen; er steht höher als die Engel Gottes, denn er soll aus seinem Geschlechte den König gebären, welcher statt Lucifers die Welt beherrschen soll. Als Abbilder der Dreieinigkeit und Einigungspunkte alles creatürlichen Lebens, des irdischen, des siderischen und des himmlischen (von denen jenes im Leib, das andre im Geist, das dritte in der Seele abgebildet und repräsentirt erscheint), sind wir Menschen „Götterlein"; wie wir denn auch gleich Gott zu schaffen vermögen, durch unsre Sprache nemlich, die in ihrem einstigen paradiesischen Urzustande, als Signatura rerum oder Natursprache (Gen. 2, 19), uns zu Herren aller Dinge machte. Anfänglich trug der Mensch, gleichwie auch Gott, die ewige Jungfrau oder Weisheit in sich selber, mittelst deren er als Engelgleicher (Luk. 20, 36) lauter Jungfraukinder erzeugen sollte. Aber von

dieser Höhe seines androgynen Urstandes sank Adam bald herab, und da er in thierischen Schlaf verfallen, ward ihm hinfort, statt der durch seine Schuld in ihm verdunkelten Jungfrau oder Weisheit, das Weib gegeben, seine irdische Gehülfin, in die fortan die matrix Veneris aus ihm hineinversetzt ist. Das war der Anfang des Falles der Menschheit. Das Essen von der verbotenen „irdischen Frucht, welche Fleisch macht“, machte diesen Fall vollständig, und so kamen wir ganz unter Lucifers Herrschaft 2c.[105])

Wenn wir hier eine Notiz über die schöpfungsgeschichtlichen Betrachtungen Joh. Arnds im 4. Buche seines „Wahren Christenthums“ folgen lassen, so geschieht dieß natürlich weniger um seiner Gleichartigkeit als um seines Gegensatzes zu Böhme willen. Das auch von ihm ziemlich reichlich gekostete Element des Paracelsismus und des Weigelianismus erscheint, Dank seinem Feststehen auf solidem lutherisch-kirchlichen Bekenntnißgrunde, seiner häretisch inficirenden Wirkungen im Wesentlichen entkleidet. Nur ein verhältnißmäßig geringfügiger Bodensatz aus jenen trüben Quellen ist dem im Ganzen schön abgeklärten, lauteren und frischen Tranke sinniger Naturandacht, den er bietet, geblieben. Derselbe besteht in gelegentlichen Citaten aus „dem vortrefflichen deutschen Philosophen“ Paracelsus (dem er übrigens in einem nicht unwichtigen Falle [I, 4, S. 485] die Verantwortung für eine von ihm gelehrte astrologische Theorie selber zuschiebt), aus Rosellus, Wilhelm Anoponymus und andren obscuren Schriftstellern über Astrologie u. dgl., ferner in öfterem Gebrauche gewisser hermetischer Ausdrücke, Formeln und Axiome, sowie in Anlehnung an derartige Naturphilosopheme, wie das „von der Sterne natürlichen und unnatürlichen Wirkungen“, vom „Wasserbaume“, darin auch alle Mineralien und Metalle „ihre erste Materie haben“, von Adams anerschaffner Weisheit, aus der er die Signatur der Thiere erkannt habe, u. dgl. m. (S. 488. 497. 509 2c.). Uebrigens sind es keine Betrachtungen über Ordnung und Zusammenhang der einzelnen Acte und Stufen des Schöpfungswerks, was er bietet, sondern mehr nur lose aneinander-

gereihte erbauliche Meditationen. Der zweite, vom Menschen als der Krone der Schöpfung handelnde Abschnitt, entbehrt des historischen Elements ganz, läßt namentlich die Paradiesesgeschichte ganz außer Betracht. Wichtig sind dem treuherzig frommen und sinnigen Naturbetrachter besonders derartige sinnbildliche Deutungen, wie die der „großen Cirkelrunde des Himmels" auf Gottes Ewigkeit und Allgegenwart, der Himmelsveste auf die beständige Wahrheit seines Worts, der Erde als einer großen Apotheke oder eines Kräuterbuchs Gottes, der Berge als seiner Schatzkammern, der Brunnen als Abbilder Christi des lebendigen Gnadenbrunnens, des Honigthaues als Bildes des geistlichen Honigs des Evangeliums, der Thiere als Vorbilder ethischer Gesinnungen und Verhaltungsweisen der Menschen ꝛc. In diesen und ähnlichen Symbolisirungen sammt daran geknüpften ausgeführteren erbaulichen Schilderungen liegt hauptsächlich die anregende und erweckliche Kraft des Ganzen. Vom Naturwissen des Verfassers ein Mehreres zu verlangen, als Zeit und Umgebung dieß bedingten, würde unbillig sein. Seine Ansichten vom Weltgebäude sind ungefähr noch diejenigen Luthers. Die Erde bildet ihm den stillstehenden Mittelpunkt des Weltalls; doch erkennt auch er gerne an, daß es noch weit größere Himmelskörper gebe, oder daß, wie er sich ausdrückt, „die Sterne viel größere Schatzkammern Gottes sind, als die Erde" (S. 482).[106]

Auch die reformirte Mystik hat durch mehrere ihrer Repräsentanten beachtenswerthe Beiträge zur schöpfungsgeschichtlichen Literatur geliefert. Eine „mystische und prophetische Auslegung der Genesis und des Levitikus" voll wunderlicher apokalyptisch-chiliastischer Phantasieen veröffentlichte 1575 der in Holland zum Calvinismus übergegangene Venetianer Jacob Brocardus. Ihm galt der geschichtliche Sinn der Schöpfungsgeschichte gar nichts; bloß eine prophetisch weissagende Bedeutung, auf die Epochen der Weltgeschichte bezüglich, legte er den sechs Tagen bei. Ihre reale Geltung innerhalb des Schöpfungsprocesses verflüchtigte er wie einst Philo und Origenes. Mehrere reformirte Synoden, z. B. eine zu Middelburg

1580, eine zu La Rochelle 1581, verdammten die Lehren des Aufsehen erregenden Buches als ketzerisch. Noch gegen die Mitte des 17. Jhdts., lange nachdem der zuletzt zur lutherischen Kirche übergegangene Verfasser zu Nürnberg (um 1600) verstorben war, sieht man solche orthodoxe Polemiker wie z. B. Rivet, Calov rc. sich mit seinen Ansichten beschäftigen. — In R. Fludds, des englischen Böhme, Philosophia Mosaica werden Paracelsusche und kabbalistische Lehren in ähnlicher Verarbeitung wie bei seinem deutschen Geistesverwandten entwickelt, unter Hinzufügung jedoch von manchem Eigenthümlichen: Z. B. die Finsterniß als materia prima, das Wasser als mat. secunda, und das Licht als Quell alles Lebens und aller Bewegung seien die drei Principien der Schöpfung, Gott aber die Urmonade, die oberste Einheit aller Dinge; Adams Fall sei erst durch seine eheliche Beiwohnung mit Eva, also durch Wollust, herbeigeführt worden rc.[107]) — Einiges andere hieher Gehörige, wie die Speculationen Poirets und diejenigen einiger späteren Coccejaner wird die Entwicklungsgeschichte des folg. Zeitraums zu erwähnen haben.

Den Prosadarstellungen mystischer Genesisauslegung reihen wir das Wenige von Proben poetischer Bearbeitung unsres Gegenstandes, was die Geschichte dieses Zeitraums aufzuweisen hat, unmittelbar hier an. Völlig verstummt erscheint die während des Mittelalters, besonders auf dem Felde der biblisch-christlichen Epik, so ungemein productive Muse der Genesisdichtung jetzt allerdings nicht. Doch treten ihre Schöpfungen nicht eben sehr hervor, und da wo Dichter ersten Ranges sich dem Gegenstande widmen, geschieht dieß meist nur nebensächlicherweise, im Zusammenhange umfassenderer poetischer Conceptionen, deren Hauptgegenstand nicht die biblische Schöpfungsgeschichte ist.

Aus den Schlußzeiten des Mittelalters reihen einige jener

merkwürdigen dramatischen Bearbeitungen der Urgeschichte der Welt und des Menschen, welche die Mysteriendichtung seit dem 14. Jhdt. hie und da versucht hatte, s. g. „Paradeisspiele“ noch bis in unsere Periode hinein. Der englische Literaturhistoriker Wharton gedenkt einer derartigen Dichtung, eines „Ballets über die Genesis“ in englischer Sprache, als ungefähr aus der Zeit von Shakspeares Geburtsjahr (1564) herrührend. Er unterläßt es freilich, das nur handschriftlich von ihm eingesehene Poem näher zu charakterisiren, sodaß es fast zweifelhaft bleiben muß, ob jener mehrdeutige Name „Ballet“ in dem betr. Falle wirklich einen dramatischen oder einen epischen Versuch bezeichnete.[108]) — Dem Vorbilde jener älteren Mysterienspiele über Schöpfung, Paradies ꝛc. folgte aber jedenfalls der berühmte holländische Dichter Vondel (früher Mennonit, 1644 zum Katholicismus übergetreten, † 1679) in mehreren seiner Dramen, wie „Lucifer“ (geschrieben 1647, publicirt 1654), „Adam in Ballingschap“ (Adam in Verbannung, — um 1664), „Noah“ (1667). Das kosmogonische Element spielt darin, wie sich erwarten läßt, überall nur eine Nebenrolle, ist indessen durch manche recht schwungvolle und glänzende Schilderungen vertreten, besonders in den beiden ersteren, die man überhaupt den bedeutendsten Meisterstücken Vondelscher Poesie zuzuzählen pflegt. Betreffs des „Adam im Exil“, einer manche schöne Anklänge an Marius Victor und Avitus darbietenden Dichtung, erscheint dieses belobende Urtheil auch im Ganzen gerechtfertigt. „Lucifer“ freilich verliert viel von seinem scheinbaren Werthe durch die handgreiflichen politischen Anspielungen, welche der Dichter in dieses Trauerspiel zu legen für gut befunden (Gott = König Philipp von Spanien, Lucifer = Wilhelm von Oranien; Adam = Cardinal Granvella, u. s. f.) — Daß mehrere Glanzpartieen des „Lucifer“ von Milton, dem Sänger des „Verlorenen Paradieses“, nachgeahmt worden sind, darf als geschichtlich erwiesen gelten; Milton begann sein großes Epos vier Jahre nach dem Erscheinen des „Lucifer“ (1658); die im VI. Gesang enthaltene Schilderung des „Apostaten“ ruht unverkennbar auf Vondelscher Grundlage, nicht

minder die des Falls der rebellirenden Engel ebendaselbst. Das im engeren Sinne Kosmogonische in Miltons Dichtung: die schöne Schilderung der sechs Schöpfungstage und des Sabbats, welche Raphael als Gottes Bote im VII. Gesang dem Adam gibt, sowie die sich daran schließende Erzählung Adams von seiner eignen und von Evas Erschaffung im Paradiese im folg. Gesange, sind von hohem dichterischem Werthe. Sie gleichen durch ihren ebenso biblisch treuen wie psychologisch feinen und genialen Charakter manchen minder günstigen Eindruck wieder aus, wie er aus den Ueberschwenglichkeiten andrer Partieen des Ganzen (z. B. dem Abriß der ganzen Weltgeschichte bis zum jüngsten Gerichte, den der Erzengel Michael in den beiden letzten Gesängen dem gefallenen Adam als eine Art von ins Maaßlose ausgesponnenem Protevangelium vorführt, u. dgl. m.) nothwendig entstehen muß. Man hat jüngst die Ausdrücke „Mosaische" und „Miltonische Kosmogonie" geradezu identificirt, und im Hinblicke auf die wundervoll treue, schlichte und doch prächtige Reproduction, welche dem Inhalte des Hexaëmeron in V. 232—640 des VII. Gesanges zu Theil geworden, darf diese Bezeichnungsweise in der That als eine relativ wahre und treffende anerkannt werden.[109])

Zahlreicher, wenn auch keineswegs durchweg werthvoller, werden die poetischen Bearbeitungen der biblischen Urgeschichte erst wieder vom 18. Jahrhundert an, wie dieß im folgenden Buche zu zeigen sein wird.

---

11. Zur Vorgeschichte des Darwinismus. Wirkliche oder scheinbare Anklänge an die moderne Entwicklungslehre.

Daß die in den kirchlich-theologischen Kreisen bis zum Schlusse unsres Zeitraums vorherrschende Weltansicht evolutionistischen Ideen im Sinne der heutigen monistischen Zeitphilosophie principiell un-

günstig gegenübersteht, bedarf nach dem Bisherigen kaum mehr näherer Darlegung. Immerhin wird eine kurze Recapitulation des hieher Einschlagenden, nebst Hervorhebung der vorzugsweise charakteristischen Momente, nicht unwillkommen sein.

Die größte Mehrzahl römisch-katholischer Genesis-Ausleger läßt, wie wir sahen, nicht einmal derartige Versuche zu einer relativen Naturalisirung der Schöpfungsvorgänge, wie die des Steuchus von Gubbio, Gnade vor ihren Augen finden, — Versuche der harmlosesten Art, denen irgendwelche nähere Verwandtschaft mit modernem Evolutionismus noch gar nicht einmal eignet (A. 1). — Daß ein Dogmatiker wie Suarez, dessen Erörterungen über substantielle Form und Materie der Behauptung eines modernen Evolutionisten römischen Bekenntnisses (St. George Mivart) zufolge einen dem Darwinismus verwandten Gedankengang einhalten sollten, in Wahrheit allem Evolutionismus ganz so ferne steht, wie sein großer Gewährsmann Thomas Aquin; daß er insbesondre was die Thierschöpfung betrifft am Erschaffensein der einzelnen Individuen in völlig ausgewachsener und specifisch ausgeprägter Gestalt („ein Jegliches in seiner Art", Gen. 1, 21. 24) aufs aller Entschiedenste festhält: dieß wurde s. Z. von Huxley auf überzeugende und im Wesentlichen correcte Weise dargethan (vgl. Buch II. B, 11).

Daß der sehr entschiedne Supranaturalismus des Lutherthums nichts die darwinistischen Ideen in Wirklichkeit Begünstigendes in sich schließt, erhellt aus zahlreichen der in K. 4—6 mitgetheilten Proben. Nicht einmal die hier fast zum Dogma gewordne Annahme eines Gebildetseins der Vögel aus demselben Elemente wie die Fische, dem Wasser, darf im Sinne etwaiger evolutionistischer Speculation aufgefaßt werden. Wie schon Luther selber (s. K. 4, g. E.), so behandelt die lange Reihe seiner Nachfolger diesen Punkt nie anders, denn als einen besonders starken Beleg für das Wunderbare des göttlichen Schöpferwirkens. Der Gedanke an ein natürliches Sichfortbilden der anfänglichen Fische zu Vögeln, wie einst Marius Victor der Poet ihn entwickelt hatte, legt sich

auch nicht Einem der lutherischen Orthodoxen nahe. Die sofort in ganzer Vollständigkeit und Vollreife erfolgte Erschaffung der einzelnen Gewächse, Thiere und des Menschen wird überall auf das Gewissenhafteste betont. Wo Fälle von Heterogenie, z. B. von Originiren von Mäusen und Fliegen aus Fäulniß, von kleinen Hechtlein direct aus dem Wasser ꝛc. statuirt werden (vgl. wiederum Luther, oben a. a. O.), da geschieht auch dieß nicht etwa in naturalistischer, sondern in durchaus supranaturalistischer Tendenz, um Gottes wunderbare Schöpfermacht zu verherrlichen. Das „ein Jegliches in seiner Art" aufs Strengste in seiner Geltung zu belassen, beides was das Stadium der schaffenden wie der erhaltenden Thätigkeit Gottes betrifft, erscheint Allen, dem Reformator wie seinen Bekennern, von der höchsten Wichtigkeit. „Ich glaube", sagt Jener einmal (p. 66 seines lat. Genesis-Commentars), daß selbst wenn dann und wann einmal eine Art ganz zu Grunde gienge oder ausstürbe — wiewohl ich zweifle, ob solches geschehen kann — sie von Gott dann wiederhergestellt werden würde" (etiam si intercidat nonnunquam species aliqua — —, tamen eam a Deo restitui).

Mit den reformatorischen Koryphäen und den späteren Lehrautoritäten des Reformirtenthums verhält es sich nicht wesentlich anders. Daß Zwingli den Gedanken eines etwaigen Cooperirens der Erde und des Wassers mit Gottes Schöpferthätigkeit auf das Entschiedenste abwehrt, worin auch Pellican und Calvin ihm halbwegs, der Letztere freilich mit viel geringerer Bestimmtheit, folgen (s. K. 7), ergibt zwar einen gewissen stark pantheisirenden Zug, aber keine Annäherung an modern evolutionistische Lehren. Im Gegentheil, die ohne Beihilfe natürlicher Kräfte erfolgenden Hervorbringungen von Gewächsen, Thieren ꝛc. erscheinen als Wunderwirkungen derselben absolut willkürlich wirkenden göttlichen Macht, die auch Urheberin des ewigen und unbedingten Gnadenwahlrathschlusses ist. „Fragen wir", sagt Calvin, „worauf die Jahr für Jahr andauernde Fruchtbarkeit der Erde beruhe, — — so läßt sich keine andre Ursache finden, als daß Gott ein für allemal geredet

d. h. seinen ewigen Rathschluß kundgethan hat, die Erde aber, sammt dem was aus ihr entsprießt, diesem von jeher vernommenen göttlichen Gebote Gehorsam leisten" (In Genes., p. 7). Musculus bemerkt (Comm., p. 24) zu dem „ein jegliches in seiner Art" bei der Pflanzenschöpfung: „Gott hat also in keiner Weise zugelassen oder geordnet, daß aus Jeglichem Jegliches hervorgehe (ut de quolibet nascatur quodlibet). Er hat die Erde gewissermaaßen zur allgemeinen Mutter aller ihrer Gewächse bestellt, — — sie darf aber innerhalb derselben weder Gattungen, noch Formen, noch Naturkräfte, noch Farben oder Gerüche ꝛc. irgendwie ändern. So dem Befehle Gottes gehorsamend erhält sie alle Creaturen und gibt sie so wieder, wie sie sie empfängt . . . Denn ein Gott der Ordnung ist Gott, der nicht gewollt hat, daß irgendwelche Mischung der Gattungen (confusio generum) eintrete, sondern daß eines jeden Baums, Krauts und Gewächses Art sammt allen dazu gehörigen Eigenschaften erhalten bleibe." Ganz ähnlich äußern sich Zanchius (II, V, 2), Hottinger (quaest. 57), überhaupt die meisten orthodox reformirten Schriftsteller über unsren Gegenstand. Nur Danäus nimmt hier eine Sonderstellung ein; er legt (Phys. sacr. II, 28) auf Grund von Gen. 1, 11 der Erde sehr bestimmt eine gewisse selbständige schöpferische Lebenskraft bei, mittelst deren sie das Gewächs- und Thierreich producirt habe, ebenso dann dem Wasser auf Grund von 1, 21. Freilich ist auch ihm Gott die höchste schöpferische Ursache dieser Hervorbringungen; die *δύναμις ἐνεργητικὴ* oder *ζωτικὴ* der Erde oder des Wassers wirkt ganz und gar in seinem Dienste. Immerhin räumt er dieser Secundärursache des organisch-geschöpflichen Lebens einen viel bedeutenderen Spielraum ein als seine übrigen Bekenntnißverwandten, darf also insofern als Vertreter eines gewissen Evolutionismus auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete gelten.[109])

Hie und da wird in den orthodoxen Darstellungen der Schöpfungslehre den angeblichen Urzeugungsprocessen, kraft deren Pflanzen und Thiere der niederen Daseinsstufen, oder auch wohl höher

entwickelte direct aus den Elementen der Erde oder des Wassers oder aus verwesenden Stoffen entstanden sein sollen, ein beträchtliches Gebiet eingeräumt. Ueber die Bedeutung dieser heterogenistischen Anschauungsweise ist natürlich ganz gemäß den früheren Vorstellungen und Aeußerungen ähnlicher Art zu urtheilen (vgl. Buch II, B. 11 und B. III, B. 10). Etwas wirklich dem heutigen Evolutionismus und Transmutationismus Analoges kann in diesen wildphantastischen Metamorphosen, die doch sämmtlich als göttliche Allmachtswunder gedacht sind, unmöglich gefunden werden. In solchen Aussprüchen wie die bereits vorhin berührten bei Luther und andren Lutheranern tritt das ganz und gar Supranaturalistische des den angeblichen Urzeugungsfällen supponirten Gedankens besonders anschaulich hervor. Aber auch wo die angenommenen Fälle auf andre Weise als mittelst des Gedankens an Gottes wunderbare Macht motivirt werden, wo, wie einmal bei Hottinger (Exam. cap. VI qu. 83) die Bildung neuer heterogener Mischarten und hybrider Monstra wie Maulesel, Luchs und Leopard mit den verderbenden Wirkungen der Sünde in Zusammenhang gebracht wird (— „es scheint solche Heterogenie und Confusion eine Strafe für die Sünde zu sein und ein besonderes Erzeugniß jener Eitelkeit, der die Creatur um der Sünde willen unterworfen ist" 2c.): auch da ist irgendwelche dem modernen Evolutionismus verwandte Tendenz nicht im Entferntesten wahrzunehmen. — Eine besonders weite Ausdehnung wagte den Urzeugungsprocessen nach abgeschlossenem Schöpfungswerke jener Abraham van der Mylius († 1637) zu geben, den wir oben unter den Vertheidigern der Annahme eines Eingewandertseins der Amerikaner aus der alten Welt erwähnten (A. 2). So entschieden derselbe in Hinsicht auf die menschliche Bewohnerschaft Amerika's monogenistischen Vorstellungen huldigte, so wenig Bedenken verursachte ihm die Annahme, daß die Pflanzen- und Thierwelt des westlichen Continents das Product einer selbständigen göttlichen Schöpferthätigkeit gewesen, die hier eine nicht geringe Zahl von ganz eigenthümlichen Arten hervor-

gebracht habe. Wie Gott damals, als die Sintfluth sammt dem gottlosen Menschengeschlechte auch die sämmtlichen wilden Thiergeschlechter vertilgt hatte — denn nur die zahmen nicht auch die wilden Thiere seien von Noah durch Aufnahme in seine Arche gerettet worden — alsbald bewirkt habe, daß „die schädlichen und grimmigen Thiere auß der Erden auffs newe wieder herfürgekommen", ganz ebenso habe man sich die Entstehung der amerikanischen Flora und Thierwelt zu denken. Es sei also anzunehmen: „daß eben derjenige, welcher alle Thier, auch allerhand Gewächse erschaffen und in Asien, umb die Gegene Eden gepflantzet hat; auch dergleichen in Amerika gewürket, und alldorten allerley Sorten der Kräuter, Blumen, Bäume, Saamen, Wurtzen und Thier mit gleicher Macht herfürgebracht, und mit eben dem Seegen und Benedeyung, sich zu vermehren, begnadet habe."[110]) Darf hier mit Recht etwas wie eine Statuirung mehrerer Schöpfungsmittelpunkte oder wie eine Ahnung moderner Pflanzen- und Thiergeographie gefunden werden, so ist dabei nicht zu übersehen, wie bestimmt der Schriftsteller wirkliche Schöpfungs-, nicht etwa spontane Urzeugungscentren im Auge hat und wie ferne ihm überhaupt der Gedanke an eine Umwandlung des Schöpfungsbegriffs in den einer rein natürlichen Entwicklung bleibt.

Aus orthodox-theologischen Kreißen lassen sich dem allem zufolge der wirklichen Anklänge an die Descendenzlehre der Jetztzeit kaum irgendwelche erbringen. Mit der weiten, von buntem Getümmel durchwogten Region der Sectirer und Enthusiasten steht es aber nicht wesentlich anders. Die Art wie ein Paracelsus durch seine mystisch unklare und phantastische Elementenlehre, durch seine drei chemischen Grundsubstanzen, seine Lehre vom Elementum aquae, vom „Vulcanus", von den „Divertalla" (d. i. Einzelgeschöpfe), vom „Archeus" 2c. eine Menge von secundären Principien in den Schöpfungsact einzuführen und so diesen gewissermaaßen in einen Urentwicklungsproceß umzubilden suchte, mag evolutionistische Tendenzen in sich schließen: mit denjenigen der heutigen naturphilo-

sophischen Weltansicht haben dieselben nichts gemein. — Cäsalpin gilt wegen seiner Speculationen über Wachsthum und Entwicklung des Pflanzenlebens als ein Vorläufer der Lehren Goethe's von der Pflanzenmetamorphose. Aber kraft ihrer ganz und gar aristotelischen, theilweise recht scholastisch steifen und gekünstelten Fassung bleiben seine hieher gehörigen Ideen dem modernen Evolutionismus noch viel ferner, als die auch doch nur eine gewisse Annäherung an denselben ergebenden Goetheschen Speculationen. Und seine roh heidnische Vorstellung vom Entstandensein der Menschen direct aus der Erde hat vollends mit den vielgepriеßenen anthropogenischen Theorien unsrer Tage nichts zu thun. — Ueber Bruno's hieher gehörige Aussprüche, wie z. B.: Mose habe, wenn er das Wasser oder die Erde auf Gottes Befehl lebendige Geschöpfe hervorbringen lasse, sagen wollen: der Materie wohne eine lebenzeugende schöpferische Kraft inne, u. s. f., darf schwerlich anders geurtheilt werden. Die Denkweise dieses enthusiastischen Pantheisten geht allerdings auf materialistische Vergötterung der Substanz des sichtbaren Kosmos aus; aber der Evolutionsgedanke in heutiger Fassung bleibt ihm fern. — Daß weder der Socinianismus noch der Arminianismus, wenn sie an der Erschaffung der Welt aus absolutem Nichts zweifelten und wenn sie für die chaotische Urbeschaffenheit des Universums eine längere Zeitdauer erforderten, damit etwas Evolutionistisches zu lehren beabsichtigten; daß vielmehr einige Hauptvertreter der letzteren Secte für jene naturalisirende Urchaoslehre eine streng supranaturalistische Compensation, bestehend in umso stärkerer Betonung des ganz Momentanen und Schnellfertigen der einzelnen Acte der creatio secunda (ganz wie alle reformirte und lutherische Orthodoxe sie zu lehren pflegten) bieten zu müssen meinten, ist bereits oben des Näheren gezeigt worden.

Eine wirkliche Ideenverwandtschaft mit dem Darwinismus, wenigstens mit einigen seiner Grundgedanken, geben die Ausführungen jenes arminianisirenden englischen Rechtsgelehrten M. Hale über die Ursprünge des Menschengeschlechts zu erkennen. Zwar auf

anthropologischem Gebiete ist nichts von der Art bei ihm wahrzunehmen. Jene Urzeugungslehre heidnischer, roh naturalistischer Polygenisten oder Autochthonisten, welche die Erstlinge unsres Geschlechts gleich Kohl oder Kraut aus dem Erdboden hervorwachsen lassen, weist er mit Entrüstung zurück, zum Theil unter Berufung auf die schon von Maimonides (More Neb. II, 27) dawider vorgebrachten Argumente. „Er hat", sagt er in Bezug auf Adams Erschaffung, „nicht etwa erstlich gelebt wie die Pflanze, hernach wie ein Thier und dann erst wie ein Mensch, sondern er ist bald auf Einmal ein vollkommener, lebendiger, vernünfftiger Mensch gewesen: die gantze Handlung der Erschaffung war in Einem Augenblicke vollbracht." Ganz anders jedoch denkt er über die Pflanzen- und Thierschöpfung. Zu dem „Die Erde bringe hervor Gras" ꝛc. (Gen. 1, 11) macht er eine ganz ähnliche Bemerkung wie Danäus; er hält dafür, „daß die Erde die Materie aller Erdgewächse gewesen und daß sie schon geschwängert gewesen, und — — als ein Werkzeug mit der obersten würckenden Ursache concurriret und das Ihrige zu solcher Würckung beigetragen habe." Und zwar hätte die Erde in dieser Weise mit Gottes Schöpferwort zusammenzuwirken vermocht, weil sie „mit dem lebhafften Feuer, das mit der würklichen Lufft untermenget gewesen, und dann mit dem fruchtbaren Wasser, welches in gewisser Masse mit der Erde vermischet geblieben, vereiniget gewesen." Freilich tritt er dann wieder dem Gedanken sehr entschieden entgegen, als ob diese Cooperation der Erde und der in ihr beschlossenen übrigen Elemente nun etwa ein ganz allmähliges Werden und Sichentwicklen der Gewächse bedingt habe. Im Gegentheil, lehrt er, seien die Gewächse am dritten Tage „in ihrer völligen Größe und Vollkommenheit" geschaffen worden, „alle zugleich beladen mit ihren Früchten und Saamen" (S. 1111—1115). Aehnlich bei der Thierschöpfung. Auf das fertige Inslebentreten der Thiere mit Einem Schlage, sodaß „auch nicht die geringste Zeit zwischen ihrer Machung und Beseelung verflossen sei," legt er bedeutenden Werth. Doch kann er auch hier nicht umhin, eine ge-

wisse Neigung zu evolutionistischer Speculation kundzugeben. Er meint nemlich: nur die Gattungen und Hauptarten, nicht alle einzelnen Arten und Spielarten seien ursprünglich von Gott erschaffen worden. „Wiewohl wir uns nicht einbilden müssen, als wenn alle solche Gattungen und Arten auf solche Weise geschaffen worden, wie sie itzt von uns gesehen werden, sondern daß solches allein von denen Arten und Gattungen gilt, welche wir primitivas et radicales species, Gattungen so gleichsam die Wurzel und der Ursprung aller anderen sind, nennen mögen. Denn wie vielerlei Arten der Thiere sehen wir itzo, welche vielleicht derselbigen Gattung und Art nicht sind, die geschaffen worden, sondern durch vielfältige Begebniß sich vielfältig verändert haben, wie solches in den verschiednen Arten der Leiber der Schafe, der Hunde, der Spechte und Papageyen und anderer dgl. zu sehen" (S. 1129). — Dieses theilweise im Sinne der heutigen Artenverwandlungslehre gehaltene Räsonnement erscheint um so bedeutsamer, da sein Urheber bei aller sonstigen Beschränktheit und Zurückgebliebenheit seines Wissensstandpunkts (vgl. K. 9), doch auf physiologischem Gebiete auch sonst noch Proben von solidem Wissen und relativ erleuchtetem Urtheil ablegt. Er will nemlich die weite Ausdehnung, welche das Princip der spontanen Generation bei zahlreichen Naturphilosophen seiner Zeit, auch noch bei van Helmont, Ath. Kircher, Licetius etc. zu erhalten pflegte, sehr beträchtlich eingeschränkt wissen. Nur die niedersten Gewächse, wie z. B. die Gräser, hält er für „von selbst entstanden" (sponte orta), deßgleichen einen Theil des Gewürms und sonstigen Ungeziefers. Bezüglich aller höheren Pflanzen und Thiere dagegen verficht er mit Entschiedenheit den Satz: Omne vivum ex ovo; er legt ein kräftiges Gewicht darauf: „daß sowohl der Vernunft als der Erfahrung nach weder das menschliche Geschlecht noch einig ander großes Thier durch eine bloß natürliche Ursache, anders als heute geschiehet, könne gezeuget werden, auch zu keiner Zeit, von der Erschaffung an, gezeugt wor-

den sei" (S. 1065). Er beruft sich dabei zwar nicht auf Harvey — den z. B. sein Zeitgenosse Stillingfleet mehrfach direct als große physiologische Autorität („our profound Naturalist Dr. Harvey") citirt —, wohl aber auf Bacon v. Verulam, auf Scaliger, sowie auf Malpighi's mikroskopische Beobachtungen an Seidenwürmern und anderen Insecten.

Auch sonst ist dieser gleichzeitige Rechtsgelehrte und Naturphilosoph aus der Stuartschen Restaurationszeit ein interessantes Phänomen, das noch heute beachtet zu werden verdient. Der kaltblütige Hexenverbrenner und Antikopernikaner, der schwerfällig demonstrirende, ja unsagbar trockne und zuweilen recht seicht darstellende Gelehrte war ein wirklicher Naturliebhaber, der an frischem unmittelbarem Verkehr mit den Werken der Schöpfung, an experimentirender Naturphilosophie im Geiste Bacon's seine kindliche Freude hatte. Bald verweist er auf die aus vielen Sandkörnlein zusammengebacknen Steine oder „Erdklößlein", deren allmähliges Werden unter dem Einflusse von Sonnenhitze und Feuchtigkeit er in seinem Garten beobachtet habe; bald berichtet er über die zierlich gebauten Organe winziger Thierlein, wie die Milben, die ihm das Mikroskop als anschauliche Beweise für Gottes Größe und Weisheit gezeigt habe; oder er beschreibt versteinerte Schneckenschaalen, das große fossile Fischgerippe von Camington und andres Derartige, was er gesehen, als Spuren der ungeheuren Wasserfluth, die einst die ganze Erde bedeckt habe rc. (S. 279. 698. 1010 rc.). Er erscheint vermöge dieser eigenthümlichen, sonst in dieser Weise gewiß nur selten wiedergekehrten Combination von mittelalterlichen mit modernen Zügen als ein ächter Januskopf, ein noch tief in der älteren Weltansicht verstrickter und gehaltener, und doch zugleich rüstig vorwärtsstrebender und vom Lichte neuer Erkenntnisse erleuchteter Geist.[111])

Anmerkungen.

[Zu A. 1.]

1. (S. 521.) Whewell, Gesch. der induct. Wissensch. &c. I, 379. 387 ff. zählt die Haupt-Irrthümer übersichtlich auf, in welchen Kopernikus selbst, dem unvollkommnen Stande der Wissenschaft seiner Zeit seinen Tribut entrichtend, noch befangen geblieben sei: 1. die Annahme angeblicher Epicyklenbahnen der Planeten; 2. die einer dritten Bewegung der Erde (außer der doppelten ihrer Axenumdrehung und der Umkreißung der Sonne): der s. g. deklinatorischen Bewegung, deren Irrthümlichkeit schon sein Schüler Rothmann erkannte; 3. die damit zusammenhängende fehlerhafte Erklärung der Präcession der Nachtgleichen; 4. die Verkennung der Gravitation als einheitlicher Grundursache aller Bewegungen im Sonnensystem. Dazu kommt noch 5. der Mangel solcher directer Beweise für die Bewegung der Erde, wie die Parallaxe der Fixsterne und die Aberration des Lichts, sowie endlich 6. der Mangel teleskopischer Beobachtung der Himmelserscheinungen. — Vgl. auch Reuschle, Kepler und die Astronomie, Frankf. 1871, S. 10 ff.; Mädler, Gesch. der Himmelskunde, I, 146—182; Pfaff, Schöpfungsgesch. &c. 2. Aufl., S. 63. 75 ff.

2. (S. 522.) Dieser Vergleich bei Reuschle, a. a. O. S. 14. Vgl. über Tychos Verdienste, sowie über das Verfehlte, eines so großen Astronomen eigentlich Unwürdige des Tychonischen Systems: Mädler I, 187—210; K. Göbel, Ueber Keplers astron. Forschungen, 1872, S. 22 f.

3. (S. 524.) H. Tollin: M. Servet, Der Entdecker des Blutumlaufs (in Preyer's Sammlg. physiologischer Abhandlungen, 1. Jahrg., Jena 1876, S. 293 ff.). Ueber den span. Chirurgen Francesco de la Reina als Rivalen Servets in Bezug auf die erste Entdeckung des Blutkreißlaufs s. Ausland 1876 S. 607 ff. Ueber Realdus Columbus (1559), Telesius († 1588) und Cäsalpinus (in seinen Quaestiones peripateticae, Venet. 1571) als gleichfalls zu den Vorläufern Harveys gehörig, s. ebendas., sowie Jahrg. 1868, S. 837, auch Erdmann, Gesch. der Philos. I, 536.

4. (S. 527.) Daß Galilei noch ganz kurz vor seinem Tode (1641) den nachmals von Huyghens ausgeführten Gedanken einer Hinzufügung regulirender Pendel zu Uhren concipirte, und daß sowohl er, wie sein Sohn Vincenzo Galilei († 1649) hinwegstarben, bevor sie die Ausführung der Idee hatten bewerkstelligen können, zeigt (im Anschlusse an Alberi und Nelli) K. v. Gebler, Galil. S. 370. — Ueber Huyghens Erfindung der Pendeluhren handelt neuerdings Siegm. Günther, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften, Leipz. 1876 (Kap. 7). — Ueber Huyghens und Cassini's Fortführung der Saturnbeobachtungen Galilei's (1656: Entdeckung des Ringes als solchen durch H.; 1665: Auffindung des ersten Saturnplaneten Titan durch denselben; 1671 u. 72: Auffindung der Rhea und des Japetus als 2. und 3. Saturntrabanten durch Cassini; 1675: Entdeckung der Doppelheit des Ringes, und 1684: Entdeckung zweier weiterer Satelliten durch denselben) s. R. A. Proctor, Unser

Standpunkt im Weltall (deutsche Ausg. v. W. Schur, Heilbronn 1877), S. 90—94. — Unmittelbar nach diesen Huyghens-Cassinischen Entdeckungen, mit welchen Römers Berechnung der Lichtgeschwindigkeit mittelst der Jupitersmonde coincidirt (1675), beginnt die 100jährige Periode eines fast gänzlichen Stillstands der beobachtenden Himmelskunde, über welche wir im folg. Buche zu handeln haben werden.

5. (S. 528.) Selbst bei Joh. Duns Scotus finden sich Aussprüche wie: Omnis notitia nostra in scientia naturali fundatur super experientiam (Phys. quaestt. l. I, qu. 6). Wegen ähnlicher Aussprüche Bacons und Alberts des Gr. vgl. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, S. 156—167. S. auch oben, B. III, A, 5.

[Zu A. 2.]

6. (S. 531.) Daß die oft citirte Strophe auf des Kopernikus Grabstein:

Non parem Paulo veniam requiro,
gratiam Petri neque posco, sed quam
in crucis ligno dederas latroni
sedulus oro

nicht etwa von dem großen Himmelsforscher selbst gedichtet ist, sondern als drittletzte Strophe dem Gedicht De passione Domini von Aeneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II.) angehört, erhellt aus Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, I, 221. — Vgl. übrigens, was die Lebensumstände und den Charakter des Kopernikus betrifft: Franz Hipler, Nikol. Kopernikus und Martin Luther, Braunsberg 1868; Leop. Prowe in der Ztschr. f. histor. Theol. 1872; auch des Letzteren Monumenta Copernicana 1873.

7. (S. 532.) Ueber den Aufschwung, welchen das Studium des Aristoteles seit etwa 1590, wo Casaubonus, und seit 1619, wo Du Val seine Gesammtausgabe der Opera Aristotelis zu ediren begann, noch einmal vorübergehend nahm, s. Lewes, Aristoteles, S. 21, der nach Hervorhebung der öfters wiederholten Drucke und des rapiden Verkaufs jener Ausgaben bemerkt: „Dieß waren aber die letzten Anstrengungen der verlöschenden Wirksamkeit. — — Ich finde auch keine einzige Notiz einer Ausgabe nach Du Val. Während des ganzen 18. Jhdts. erschien keine Ausg. sämmtlicher Werke“ 2c. Vgl. auch Hegel, Gesch. der Philos. II, 418; Ueberweg IV, 11. 17 ff.

8. (S. 533.) Ueber Bruno vgl. in biographischer Hinsicht Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Par. 1846, 2. vols; Domenico Berti, Vita di Giord. Bruno da Nola. Torino 1869. — Zur Würdigung seines religiösen Standpunkts und seiner Leistungen in naturphilosophischer Hinsicht: Clemens, Giord. Bruno und Nicolaus von Cusa, 1847; Scharpff, Der Cardin. Nikol. von Cusa 2c. S. 435—461 ff.; Carriere, Die Kunst 2c. IV, 676 ff.; Alb. Lange, Gesch. des Materialismus I, 192 ff. Ueber Bruno's kosmischen Pluralismus (entwickelt in seiner Schrift De l'infinito, universo e mondi, 1584) sowie über s. Schöpfungslehre wird weiter unten noch specieller zu handeln sein.

9. (S. 534.) Das betr. Indexdecret, vom 5. März 1616, theilt v. Gebler, Galil. S. 401 mit: . . . . „Et quia etiam ad notitiam praefatae Con-

gregationis pervenit, falsam illam doctrinam Pythagoricam Divinaeque Scripturae omnino adversantem, de mobilitate Terrae et immobilitate Solis, quam Nicolaus Copernicus de Revolutionibus Orbium coelestium et Didacus Astunica in Job etiam docent, jam divulgari et a multis recipi, sicut videre est ex Epistola quadam impressa cuiusdam Patris Carmelitae, cui titulus: Lettera del R. P. Maestro Paolo Antonio Foscarini Carmelitano, sopra l'opinione de i Pittagorici et del Copernico della mobilità della Terra et stabilità del Sole, et il nuovo Pittagorico Sistema del Mondo, in Napoli per Lazzaro Scorriggio 1615. In qua dictus Pater ostendere conatur, praefatam doctrinam de immobilitate Solis in centro Mundi et mobilitate Terrae consonam esse veritati et non adversari S. Scripturae. Ideo ne ulterius huiusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat: censuit dictos Nicolaum Copernicum de Revolutionibus orbium et Didacum Astunica in Job suspendendos esse donec corrigantur, librum vero P. Pauli Ant. Foscarini Carmelitae omnino prohibendum atque damnandum, aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout praesenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit. In quorum fidem etc. etc. — P. Episc. Albanus Card. S. Caeciliae."

10. (S. 535.) In dem Sitzungsprotokoll der Congregation des hl. Officiums vom 3. März 1616 heißt es: „Facta relatione per Ill. D. Card. Bellarminum quod Galileus Galilei mathematicus monitus de ordine Sacrae Congregationis ad deserendam opinionem quam hactenus tenuit, quod sol sit centrum sphaerarum et immobilis, terra autem mobilis, acquievit; ac relato Decreto Congregationis Indicis, qualiter fuerunt prohibita et suspensa respective scripta Nicolai Copernici (De revolutt.), Didaci a Stunica in Job et Fr. P. A. Foscarini Carmelitae, Sanctissimus ordinavit publicari hoc Edictum a P. Magistro S. Palatii etc." Dagegen berichtet jene verdächtige Aufzeichnung vom 26. Febr. desselben Jahres: „In palatio solitae habitationis D. Ill. Cardin. Bellarmini et in mansionibus supradicti Illustrissimi, idem Ill. D. Cardinalis, vocato supradicto Galileo ipsoque coram D. S. Ill. existente in praesentia — — commissarii generalis S. Officii, praedictum Galileum monuit de errore supradictae opinionis et ut illam deserat; et successive ac incontinenti in mei praesentia et testium et praesente etiam adhuc eodem Ill. D. Cardinali, supradictus Pater commissarius praedicto Galileo — — praecepit et ordinavit pro nomine S. D. N. Papae et totius Congregationis S. Officii, ut supradictam opinionem quod sol sit centrum mundi et immobilis et terra moveatur, omnino relinquat, nec eam de caetero quovis modo teneat, doceat aut defendat, verbo aut scriptis, alias contra ipsum procedetur in S. Officio; cui praecepto idem Galileus acquievit et parere promisit." — Die Gefälschtheit des letzteren Actenstücks hat Emil Wohlwill (Der Inquisitionsproceß des Gal. Galilei; eine Prüfung seiner rechtlichen Grundlage nach den Acten der röm. Inquisition, Berlin 1870) behauptet, unter Zustimmung Mehrerer, wie Sedley Taylor (in einem Vortrage über „Ein historisches Räthsel in Galilei's Processe", gehalten

vor der „Royal Institution" zu London — s. Academy, 1874) und besonders K. v. Gebler in der schon mehrmals citirten Schrift: „Galileo Galilei und die Römische Curie. Nach den authentischen Quellen", Stuttgart 1876 (S. 104 ff. 211 ff.). Dagegen vertritt Reusch in dem Vortrage: „Der Galileische Proceß" in v. Sybels „Histor. Zeitschr." 1875, III, S. 133 ff. die Annahme, daß das Document vom 26. Febr. 1616 ein nicht zur Verwendung gelangter Protokoll-Entwurf gewesen sei, der nachmals unter die Acten der Inquisition gerathen, hier 1632 gefunden und nun „bona oder mala fide als ein wirkliches Protokoll gegen Galilei producirt worden sei." v. Gebler (S. 214) bestreitet diese Ansicht; aber vgl. Reusch, im Theolog. Litbl. 1876, S. 175. Auch Domenico Berti, Il processo originale di Galileo Galilei pubblicato par la prima volte (Rom. 1876) ist gegen die Annahme einer Fälschung, obschon er den einseitig ultramontanen Standpunkt keineswegs theilt.

11. (S. 535.) So richtig Sante Pieralisi (Bibliothekar der Barberiniana): Urbano VIII. e Galileo Galilei, Roma 1875, dem v. Gebler S. 310 ff., Reusch, Theolog. Litbl. 1875, Nr. 8, S. 178; 1877, Nr. 10, S. 223; (auch in der Histor. Ztschr. a. a. O.), und Dom. Berti a. a. O. zustimmen. Der Wahn, als ob eine wirkliche Tortur Galileis stattgefunden hätte, beruht hauptsächlich auf Misverständniß der in einem Decret Urbans VIII. vom 16. Juni 1633 enthaltenen Worte: „Galilei de Galileis, de quo supra, proposita causa etc., Sanctissimus decrevit, ipsum interrogandum esse super intentione, etiam comminata ei tortura, ac si (oder et si) sustinuerit, praevia abiuratione .... condemnandum ad carcerem." Falls hier zu sustinuerit ergänzt werden müßte torturam, so würde die Thatsache der stattgehabten Folterung natürlich außer Frage stehen. Aber mit Pieralisi, Reusch &c. ist wohl vielmehr zu ergänzen intentionem, oder auch declarationem antea factam, so daß der Sinn ist: „wenn er bei der früher abgegebenen Erklärung oder Meinung beharre, sie aufrecht erhalte" &c. — Im Uebrigen vgl. betreffs der traditionellen Galilei-Legenden und zur Kritik derselben v. Gebler, S. 309 ff. Gegenüber den nach der entgegengesetzten Seite hin der Wahrheit zu nahe tretenden Darstellungen der modernen römischen Apologeten (Gilbert, Scheeben, Bosen, Heinrich, viele Artik. der Civiltà cattolica &c., wonach Galilei nicht wegen seines Haltens an der kopernikanischen Lehre, sondern nur wegen der hartnäckigen und widerspenstigen Art, wie er dieselben vertheidigte, censurirt und bestraft worden sei &c., s. schon Frohschammer, Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft, Wien 1868, S. 27—53 (woselbst u. a. auch die richtige Bemerkung in Betreff des E pur si muove: wenn auch nicht Gal. selbst, so doch die Nachwelt habe jenes Wort gesprochen. Aehnlich auch White (The warfare of Science p. 34—63), dessen Darstellung übrigens, wie auch die Frohschammers, von einer gewissen tendenziösen Erregtheit und überspannt antiultramontanen Haltung nicht freigesprochen werden kann. Ferner Berti a. a. O., sowie Reusch im Theol. Litbl. 1876, S. 461 ff.

12. (S. 536.) Die am 22. Juni 1633 geleistete Abschwörung Galileis s. urkundlich mitgetheilt bei v. Gebler S. 427 (deutsch S. 301, vgl. Frohschammer, S. 51 u. ö.). Die Hauptstelle lautet: „.... judicatus sum vehementer suspectus de haeresi, videlicet quod tenuerim et crediderim, Solem esse

centrum Mundi et immobilem, et terram non esse centrum ac moveri. Idcirco volens ego eximere a mentibus Eminentiarum Vestrarum ac cuiuscumque Christiani catholici vehementem hanc suspicionem adversum me jure conceptam, corde sincero et fide non ficta abjuro, maledico et detestor supradictos errores et haereses, — — et juro me in posterum nunquam amplius dicturum aut asserturum voce aut scripto quidquam, propter quod possit haberi de me similis suspicio," etc. Wegen der oben im Texte hervorgehobenen Proben von Unwahrhaftigkeit und Simulation Galilei's vor wie nach seiner Verurtheilung s. die citirte Schrift Pieralisi's (sammt dem Nachtrage dazu Correzioni al libro Urbano VIII. etc., Rom. 1876); ferner v. Gebler, S. 263. 266 ff., Reusch, Litbl. 1875, Nr. 8. — Zur älteren wie neueren Literatur über Galilei überhaupt vgl. noch das Schriftenverzeichniß bei v. Gebler, S. XI—XIII.

13. (S. 538.) Gebler a. a. O., S. 28. Vgl. überhaupt die schon mehrfach cit. Schrift von C. G. Reuschle: Kepler und die Astronomie, Frankfurt 1871; auch K. Göbel, Ueber Keplers astronomische Ansichten und Forschungen, Halle 1872, sowie meinen Vortrag: „Joh. Kepler als Christ und Naturforscher", im Beweis des Glaubens 1872, S. 155—171. Ueber Keplers Stellung zur Astrologie, besonders über seine Beurtheilung des astrologischen Wahnglaubens als einer „langwierigen chronischen Krankheit, welche das ganze Menschengeschlecht ergriffen habe und von welcher dasselbe nicht so schnell zu heilen sein werde", vgl. noch Joh. v. Hasner, Tycho Brahe und Kepler in Prag. S. 39.

14. (S. 539.) Henry Martin, Galilée; les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868, p. 386—388 bietet ein langes Verzeichniß dieser antikopernikanischen Schriften aus der Zeit von Galilei's zweitem Processe bis zum entscheidenden Auftreten Newtons: 1631—1668. Vgl. auch v. Gebler, S. 325. — Ueber den unsrem Buche als zweites Motto vorgesetzten Ausspruch Galileis, betreffend die absolute Unwiderlegbarkeit des kopernikanischen Weltsystems, falls dasselbe Naturthatsache sei, vgl. v. Geblers Analyse des ausführlichen apologetischen Schreibens an die Großherzogin Christina von Lothringen (Galil., Opp. t. II), das in jener kraftvollen Sentenz gipfelt (S. 79—88 der Geblerschen Schrift). — Ueber die vorher von uns angeführte Aeußerung Keplers: s. Reuschle, S. 122; überhaupt daselbst S. 119 ff.

15. (S. 540.) Wegen Riccardi's und Chiaramonti's geistreicher Engelhypothese s. v. Gebler, S. 147. 172. 326. Vgl. auch daselbst S. 33. 47; Mädler, Geschichte der Himmelskunde I, 212. 271 ff.; auch Domenico Berti, Copernico e le vicende del Sistema Copernicano in Italia nella seconda metà del secolo XVI e nella prima del sec. XVII, Rom. 1875. — Wegen der jesuitischen Antikopernikaner wie Riccioli rc. s. auch Joh. Huber, Der Jesuitenorden (Berl. 1873) S. 418—420, woselbst auch des Widerspruchs gedacht ist, den Pater Busée (Busäus) wider Scheiners Sonnenflecken-Entdeckung erhob („Ich habe im Aristoteles gelesen und nichts Derartiges gefunden; du kannst deßhalb sicher sein, daß es nur eine Täuschung deiner Sinne oder des Glases war"). Andres hieher Gehörige (aus Delambre, de Morgan rc.) hat White, p. 35 ff. der öfter cit. Schrift gesammelt.

16. (S. 541.) Uebermäßige Lobsprüche auf Cartesius als eine Art von Luther im Bereiche der naturwissenschaftlichen Weltansicht des 17. Jahrhunderts bei Buckle, Geschichte der Civilisation rc. I, 2, S. 68 ff. Aehnlich auch Huxley in einem in der physiolog. Section der Brit. Naturforscherversammlung zu Belfast 1874 gehaltenen Vortrage über Descartes' Verdienste auf dem Gebiete der Hirn- und Nervenphysiologie. Siehe dagegen das weit weniger günstige Urtheil Alb. Lange's: Gesch. d. Materialism. I, 198—203 u. 221 f., der jedenfalls darin Recht hat, daß Cartes. den römisch-clerikalen Autoritäten gegenüber seine eigentliche Ueberzeugung feig unterdrückte, insofern also das harte Urtheil, welches s. Z. Whewell über ihn als einen „pusillanimus simul et audax" gefällt hatte (Gesch. d. indukt. Wissensch. II, 134—139) bestätigt. Vgl. noch Rosseeuw St. Hilaire Ce qu'il faut à la France (1861), p. 48; J. Hamberger, Physica sacra rc., S. 70 ff.

17. (S. 544.) Theophr. Paracelsus De generatione hominis (Opp. ed. Huser tom. VIII, p. 160): „Wiewohl uns auch zufallen etliche Fürbildungen, die uns da bewegen zu philosophiren, daß mehr denn Ein Vater sei gewesen im Ersten Geschöpf der Menschen: als ein besonder geschöpffter Vatter der Monoculorum, ein besonderer der Gnomi, ein besonderer der Zweyfüßigen — dann die Philosophey vermag nicht, daß ein zweyfüßiger Vatter gebere einen Cyclopem, sondern das Widerspiel also verstehen sollt; dann nur seins Gleichen hanget an seines Gleichen, und nichts an Ungleichen —: so wöllen wir auch die Argument lassen sein in seinem Werth hie in dieser Philosophey, und uns fürnehmen, nachzugründen, zu erleuttern den Grund der Geberung eines vom andern" rc. — Wegen Cäsalpins als Polygenisten oder Autochthonisten vgl. Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. V., p. 52.

18. (S. 545.) Georg. Hornius, De aborigin. Americanis 1652. Abraham van der Mylius, De origine animalium et populorum migratione Genev. 1667 (deutsch von Chr. Bitterkraut: „Merkwürdiger Diskurß von dem Ursprung der Thier und Außzug der Völker", Salzburg 1670). — Vgl. auch Goropius Becanus († 1572): Origines gentium, Antverp. 1580; Guilielm. Postellus († 1581, berühmter, aber wunderlich paradoxer Sprachforscher, der älteste comparative Linguist) in verschiednen seiner Schriften, z. B. Duodecim linguarum characteres etc., Par. 1538; De Laet, Novus orbis descriptus seu descriptio Indiae occidentalis, Lugd. Bat. 1633. Wegen weiterer hieher gehöriger Literatur s. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechts, Augsb. 1873, S. 266 ff. — woselbst u. a. auch der Vertreter jener Annahme eines Verpflanztseins von Thieren und Menschen durch Engel nach dem neuen Erdtheil: Torquemada, De monarch. Ind. I, 8, sich angeführt findet. Ferner C. Sterne (Ernst Krause): Chorologie und Schöpfungsgeschichte vor 200 Jahren — in der Ztschr. „Kosmos" von Caspari rc. H. I, 1877, S. 36 ff.

19. (S. 547.) Wegen der Details der Lebensumstände und Lehreigenthümlichkeiten Peyrere's verweise ich auf meine Abhandlung: „Peyrere's Präadamiten-Hypothese" in der Zeitschr. f. die gesammte luth. Theologie und Kirche 1877, H. I, S. 28—48. Eine ziemlich eingehende Analyse seines präadamitischen Lehrsystems — auf Grund der beiden gleichzeitig (1655) erschienenen Schriften:

Prae-Adamitae s. exercitatio super versibus Rom. V, 12—14, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi und: Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi — bietet Gust. Frank, Gesch. der protest. Theologie, II, 67—75. Vgl. auch dessen Aufsatz: „Wie die Naturwissenschaften anfiengen, der Theologie den Gehorsam zu verweigern," in der Protest. Kirchenzeitg. 1863, Nr. 39, S. 852 ff.

20. (S. 548.) Aus der angeführten Abhandlg. in der Ztschr. f. luth. Theol. sowie theilweise aus Frank a. a. O. heben wir hier einige der wichtigeren Gegenschriften wider Peyrere hervor. So Joh. Micrälius, Gymnasialrector in Stettin: Monstrosae de Praeadamitis opiniones demonstratae, Stett. 1656; J. H. Ursinus, Novus Prometheus Praeadamitarum plastes ad Caucasum relegatus et religatus. Francof. 1656; Conr. Dannhauer, Praeadamita Utis, Argentor. 1656; J. Hilpert, Disquisitio de Praeadamitis, Ultraj. 1656; S. Maresius, Refutatio fabulae Praeadamitarum, Groning. 1656; A. Hulsius, Non ens Praeadamiticum, Lugd. Bat. 1656; J. Pythius, Responsio exetastica ad tractat. Praeadam., Lugd. 1656; Euseb. Romanus (Phil. le Prieur), Animadversiones in libr. Praeadamitarum 1656; P. Felgenhauer (bekannter Mystiker, Anhänger Weigels, Böhme's ꝛc.) Prüfung über das Buch Praeadamitae, worüber das Gegentheil aus der hl. Schrift dargethan wird, durch Paulum, einen Diener der 6. Gemeinde zu Philadelphia, Amsterdam 1659. — Ein ziemlich reichhaltiges Literaturverzeichniß zur betr. Controverse stellte schon Zach. Grapius zu Rostock in seiner Theologia recens controversa 1714, p. 101 ss. zusammen. — Wegen Charles Blounts Präadamitismus in seiner „Vindication of Dr. Burnet" (um 1690) vgl. Hunt, Religious thought in England, vol. II, p. 226. Wegen Dr. Kidder's, Bischofs von Bath, als eines englischen Hauptgegners der präadamitischen Lehren (in seiner „Demonstration of the Messias") s. ebendas. II, 116.

21. (S. 550.) Ueber Cremonini da Cento, einen gleichzeitig averroistisch-freigeistigen und doch auf wissenschaftlichem Gebiete retrograd gerichteten Charakter, vorbildlich für die hartnäckigen Dogmatiker der kurzsichtigen Aufklärungsweisheit des vor. Jahrhunderts, s. Renan, Averroes, p. 326 ss.; v. Gebl., Galil., S. 33. 47. — Ueber Bacon's theilweise sehr unwissenschaftliche, seinem eignen Dringen auf gründliche Empirie und seiner Warnung vor philosophia obiter libata vielfach widersprechende Haltung s. J. v. Liebig, Ueber Francis Bacon v. Verulam und die Methode der Naturforschung, München 1863. Der in manchen Punkten vielleicht übermäßig strengen Kritik des großen Chemikers (vgl. H. Böhmer, Ueber Baco v. Verulam und die Verbindung der Philos. mit der Naturwissenschaft, Erlangen 1864) stimmen im Wesentlichen bei Alb. Lange (Gesch. d. Mat. I, 195. 219; II, 179 ff.), Carriere (Die Kunst ꝛc. IV, 67), v. Hellwald (Culturgesch. S. 673). Weit günstiger freilich hatte Kuno Fischer geurtheilt (Fr. Baco v. Verulam; die Realphilosophie und ihr Zeitalter. Leipzig 1856) unter Zustimmung von Max Müller, Bacon in Deutschland (Essay's, Bd. III, S. 186 ff.). Als ein inconsequent hin und her schwankender, theilweise sehr retrograden Anschauungen huldigender Gelehrter wird übrigens Baco auch von dem Amerikaner White dargestellt (l. c. p. 83—88).

Daß auch James Speddings Anstrengungen zur Rettung seines Charakters (bes. in vol. 7 des Werks The letters and the life of Fr. Bacon, Lond. 1862 ff.) nur sehr unvollständig zum Ziele geführt haben, darüber s. z. B. Contempor. Rev. 1870, March, p. 445; Academy 1874, 10. October, p. 393.

22. (S. 552.) S. die Darstellungen der Gesch. der Medicin von Haeser und Baas an den betr. Orten. Was insbesondere Harvey betrifft: West, W. Harvey and his time, Lond. 1874. Ueber Vesalius: Burggraeve, Vesale; Etudes sur sa vie et ses écrits, Gand. 1841. — Ueber die Entdeckungs- und Verbreitungsgeschichte des Chinin: Sprengel, Pragmat. Geschichte der Arzneikunde, IV, 513 f. 518 ff.

[Zu A. 3.]

23. (S. 554.) Vgl. meinen Auff. „Mission und Wissenschaft", in der Allg. Missions-Zeitschrift 1877, H. I, (S. 7) — wo überhaupt mehrere der im vorliegenden Abschnitte behandelten Gegenstände eine nähere Ausführung gefunden haben.

24. (S. 555.) Carus, Gesch. der Zool. S. 323: „Hier waren es aber nicht die Entdecker und Eroberer, welche Naturproducte mitbrachten, sondern Aerzte und Missionare, was natürlich den Charakter der Sammlungen bestimmte", u. s. f. Ueber Acosta's Verdienste vgl. ebendas. S. 324, sowie Peschel, Gesch. d. Erdk., S. 396. 403. Außerdem Humboldt, Exam. critique de l'histoire de la Géographie au 15me siècle, T. I, p. 3 ss. u. „Kosmos", II, 186 ff.

25. (S. 557.) Außer dem in Note 23 angeführten Aufsatze (bes. S. 52 ff.) vgl. die dort mehrfach von uns benutzte „Geschichte der Sprachwissensch." 2c. von Th. Benfey (München 1869); auch Huber, Der Jesuitenorden, S. 417 f.

26. (S. 559.) Ueber Bartholinus und Sennert s. besonders Tholuck, Lebenzeugen der luth. Kirche im 17. Jahrhundert S. 235 ff. — Ueber Vadian: Theod. Pressel, Joach. Vadian 2c. (D. Väter und Begründer der ref. Kirche, Bd. IX, Elberfeld 1861), S. 26 u. S. 86—93. — Ueber Crato v. Krafftheim und Peucer: G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 109. 141; Gillet, Crato v. Krafftheim, Frankf. 1860, 2 Bde.; Henke, Caspar Peucer und Nikolaus Crell, Marb. 1865.

27. (S. 562.) S. die Biographieen Melanchthon's v. Schmidt, Osiander's v. Möller, Cruciger's, P. Eber's, Chemnitz's und Chyträus' von Th. Pressel in Bd. III, V u. VIII des Werkes: Die Väter und Begründer der luth. Kirche, Elberf. 1861 ff. Auch Lentz, M. Kemnitz, Gotha 1866 (bes. S. 46. 53. 58 ff. 120 ff.), Krabbe, Chyträus 2c., S. 30, und Preger, Matth. Flacius 2c. Leipzig 1859, I, 19 f. II, 325 f. — Ueber die weiterhin erwähnten luther. Theologen des 17. Jahrhunderts handelt großentheils Tholuck a. a. O. Vgl. auch Cunz, Geschichte des deutschen Kirchenlieds, Leipz. 1855, I, 366. 395.

[Zu A. 4.]

28. (S. 565.) **Pitra**, Spicileg. Solesmense, III, p. LXXXV s. zählt außer einem Theil der genannten Werke noch mehreres andre hieher Gehörige auf. Ueber Arias Montanus und seine archäologischen Arbeiten vgl. die scharfe Kritik von **Richard Simon**: Histoire crit. du Vieux Test. III, 17, sowie die theilweise Rettung in **Du Pin's** Nouvelle biblioth. des auteurs ecclés., XVI, 162. Ueber denselben, sowie über Adrichomius, Ortelius, Bustamante handelt H. **Hurter** im Nomenclator literarius recentioris theol. catholicae, T. I (Oeniponti 1871), p. 146 ss. 198. 200.

29. (S. 566.) Ueber Frey und Wolfg. Franz berichtet ausführlich: **Carus**, Gesch. der Zool. S. 310 ff. Ueber Salomo Glassius sowie über J. H. Ursinus vgl. m. Theol. naturalis, S. 79 ff.

30. (S. 567.) Bocharts Hierozoïcon würdigt seinem naturwissenschaftlichen Werthe nach, unter vergleichendem Hinblick auf Kircher's Arca Noë: **Carus** a. a. O. S. 314—317. — Ueber **Friedr. Spanheims** Introd. ad Geogr. sacram (zuerst Lugd. Bat. 1679, dann erweitert u. d. Titel: Geogr. sacra et ecclesiastica, Francof. 1698, sowie in Spanhemii Opp., Lugd. 1701 I, 6 ss.) vgl. A. **Archinard**, Art. „Spanheim" in Herzogs Real-Encykl., XIV, 578.

[Zu A. 5.]

31. (S. 570.) Die Stelle nach A. v. **Humboldt**, Kosm. II, S. 35; vgl. 78. Ueber Bembo und Anghiera vgl. ebendas. S. 33. 1870. — Zur Zurückweisung der unverdienten Schmähungen, die Columbus jüngst von Dr. **Sophus Ruge** (Die Weltanschauung des Columbus 2c. Leipz. 1876) hat hinnehmen müssen — als ein angeblicher wissenschaftlicher Ignorant, der „bis zu unwürdiger Kriecherei stets ein Diener der Mönche gewesen", u. s. f., vgl. **Wappäus**, in den Gött. Gel.-Anz. 1877, St. 18, S. 562 ff.

32. (S. 571.) „Non est Natura ad gentiliciam lucernam scrutanda obscurae lucis malignaeque, sed ad facem solarem, quam Christus mundi tenebris invexit." Die Stelle diente dem späteren theilweisen Geistesverwandten des Vives, Am. Comenius (s. u., N. 50) als Motto für seine Synopsis physicae etc. Ebenderselbe bediente sich gern jenes andren Vives'schen Wahlspruchs: Nihil hic opus disputationibus, sed contemplatione Naturae tacita. Zur Würdigung von Vives nach seiner Bedeutung als Humanist wie als Theologe vgl. H. G. **Braam**, Lodov. Vivis theologia christiana, sowie besonders **Wilkens**, Fray Luis de Leon, Halle 1866, S. 44—56. Wilkens bietet hier eine ungemein geistreiche, treffende Skizze vom schriftstellerischen Wirken und der Geisteseigenthümlichkeit des genialen Spaniers, hebt übrigens auch die Schattenseiten hervor, insbesondre seine überspannte Werthschätzung des natürlich-theologischen Standpunktes als für sich allein schon zur vollen religiösen Wahrheitserkenntniß ausreichend. Wie denn Vives, fast ähnlich wie später Tindal und andre Naturalisten des 18. Jahrhunderts (deßgl. wie Thom. Brown, s. unten, Note 49) Behauptungen aufstellte wie: Abraham sei Monotheist geworden durch die Betrachtung des gestirnten Himmels; Mose sei durch die ägyptischen Priester

in monotheistische Lehren eingeweiht worden; das Meiste über die göttlichen Dinge lehre die Natur; kein Mysterium des Glaubens sei so verborgen, daß der sorgfältig forschende Christ nicht die Gründe dafür entdecke rc. Doch hebt er andrerseits auch wieder die verfinsternde Einwirkung der Sünde auf die menschliche Vernunft ziemlich stark hervor (Wilkens, S. 54 f.). — Ueber Vives als Geistesverwandten des Thom. Morus und Vorläufer moderner christlicher Socialisten vgl. Lange, Gesch. des Mat. II, 486.

33. (S. 572.) So Carriere, Die Kunst rc. IV, 417 f. Vgl. überhaupt den auf Calderon bezüglichen Abschnitt dieses Werkes (IV, 416—440) und damit Humboldt, Kosm. II, 38 f. (sowie daselbst Tieck).

34. (S. 573.) Wilkens, Fray Luis de Leon S. 141 f. Vgl. auch daselbst S. 130: „Für die Schönheit der Natur, aus der seine Genüsse kommen, hat er die Empfänglichkeit, die dem Spanier eigen ist. Er versteht ihre Sprache, ihre Geheimnisse; die verhüllte Herrlichkeit in Tönen, Farbenspielen, Formen kann ihn bis zu Thränen rühren. Wenn er so dasitzt, den Formationen der Wolken, den Uebergängen ihrer Farben zuschauend — wie Tizian den hl. Hieronymus gemalt hat in der Grotte eines immer grünen lieblichen Thales — fühlt er sich erhaben, weil alles ihm klein scheint gegen den Menschengeist, den kein Engel befriedigen kann, der Güter da besitzt, wo die Sonne nicht sengt, wo Gewölk und Nebel nie umschleiern" rc. Auch S. 149: „Bei Naturgemälden stört nicht jenes Anatomiren der Natur wie bei Wordsworth. Leon schildert wie Claude Lorrain malt. Auch stehen sie nicht selbständig für sich: der Mensch bleibt Herr der Natur . . . . Der Klang der Sprache stimmt mit dem Dargestellten oft glücklich zusammen. Im Gemälde des Sturmes bringen die gewählten Worte einen Eindruck hervor, als höre man das Brüllen der Winde, das Rollen des Donners. Musikalisch ist an einer anderen Stelle das tändelnde Hinund-herfliegen der Vögel im Falle der Silben wiedergegeben, das Sprudeln und Murmeln der Quelle, das Verziehen der drohenden Wolken" rc. Ueber die kraftvolle Kürze seiner Sprache sowie über sein Freisein von üppiger Schwulst und den überflüssigen mythologischen Zuthaten, welche bei anderen spanischen Poeten wie Garcilaso, Montemayor rc. eine Hauptrolle spielen, s. ebendas. S. 174 f. — Unsre im Texte mitgetheilten Proben aus Leon's Dichtungen entnahmen wir gleichfalls dem trefflichen Wilkensschen Werke: S. 150 und S. 155 f.

35. (S. 576.) Marchese, Vie de S. Pierre d'Alcantara, Lyon 1670, l. I, p. 18; l. IV, p. 311. — „Le Saint Solitaire des Indes ou la Vie de Gregoire Lopez. De la traduction de Mr. Arnauld d'Andilly", Cologne 1717. Vgl. im Uebrigen Görres, Die chr. Mystik II, 205; Gottfr. Arnold, Leben der Gläubigen (woselbst bes. S. 68 ff. über Theresia, und S. 182 des Anhangs über Laurentius de Resurrectione handeln); Gerh. Tersteegen, Leben heiliger Seelen II, 199. 274. 430 rc. — Ueber Theresia als Dichterin s Wilkens, Teresa de Jesus, in d. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1862, III, 113 ff.; auch meinen Art. Teresia, die heil., in Herzogs Real-Encykl., XXI, 227 ff., und Miss Trench, The Life of St. Teresa, Lond. 1875; — S. ferner: R. Bellarmini Tract. de ascensione mentis per scalas rerum creaturum in tom. VII seiner Opp., Colon. 1617, p. 1312 ff.). — In Betreff Balde's s. Brühl, Geschichte der kathol. Literatur Deutschlands seit

dem 17. Jahrhundert. 2. Ausg. Wien 1861, S. 12 ff. (woselbst auch einige Proben); F. List, Art. „Balde" in Herzogs Theol. R.=Encykl. II, S. 70 (2. Aufl.).

36. (S. 578.) Ueber Fracastor: Humb., Kosm. II, 78. 219; Mädl. I, 139 ff. Ueber Porta, insbesondere dessen Phytognomica: Jessen, Bot. der Gegenw. und Vorzeit, S. 194 f. — Ueber Cardanus: Rixner und Siber, Beiträge zur Geschichte der Physiologie, oder Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. u. 17. Jahrhdt., Sulzbach 1819, H. II; auch Carriere, a. a. O. IV, 674; Erdmann, I, 526 ff. (woselbst auch Telesius und Patritius behandelt sind: S. 533. 537). — Wegen Bruno's s. schon oben N. 8. Ueber Campanella handeln Erdm. I, 542—553; Carriere IV, 221. 680 ff.; F. de Rougemont, Les deux Cités II, 13 ss. (mit besonderer Beziehung auf seinen „Sonnenstaat", 1623).

37. (S. 581.) Agrippa v. Nettesheim, De occulta philosophia. Vgl. C. Meiners, Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissensch., Thl. I, Agr. v. Nettesheim, Zürich 1795; Carriere, Die philos. Weltanschauung der Ref.=Zeit, S. 89—109. — Theophr. Paracelsus, Werke, herausgeg. von Joh. Huser, Basel 1789 ff., 10 Bde.; (Opp. sumptib. I. A. et S. de Tournes, Genevae 1658, 3 voll. fol.). Vgl. Carr. a. a. O., S. 110 ff.; Erdm. I, 515—526; Baas, Gesch. der Med., S. 303—319.

38. (S. 582.) Ueber Seb. Frank handelt ausführlich C. Alfr. Hase, Sebastian Frank von Wörd, der Schwarmgeist, Leipz. 1869 (bes. S. 30. 43 f. 53. 116 f. 204. 208. 215. 240 f. — Ueber Schwenkfeld: G. L. Hahn, Schwenkfeldii sentent. de Christi persona et opere, Vratisl. 1847; D. Schenkel, Wesen des Protestantismus I, 150 ff.; Erbkam, Geschichte der prot. Sekten im Zeitalter der Reformation (1848), S. 357 ff. und Art. „Schwenkfeldt" in Herzogs R.=Enc. —

39. (S. 583.) Kurt Sprengel, Pragmat. Geschichte der Arzneikunde, IV, 292—317. Haeser, Gesch. der Med. 2. Aufl., S. 476 ff.; Kopp, Entwicklung der Chemie in neuerer Zeit. München, 1873, S. 28 ff.

40. (S. 589.) F. Köstlin, Luthers Theologie II, 246 ff.; vgl. 343 ff. — Zöckler, Ueber die Stellung Luthers und des lutherischen Geistes zum Naturprincip (in der Erlanger Ztschr. f. Protestantismus u. K., Bd. 37, S. 129 ff.), sowie: Theol. natur. I, 55—63.

41. (S. 591.) Zur Kritik der einseitigen Behauptungen J. Friedrichs (Astrologie und Reformation, oder die Astrologen als Prediger der Reformation und Urheber des Bauernkrieges, München 1864) und Franz Hipler's (Nikolaus Kopernikus und M. Luther; nach ermländischen Archivalien. Braunsberg 1868) — von welchen der Erstere Luthern, in Ermangelung directer Beweise für seine Betheiligung an astrologischem Aberglauben, wenigstens „Benützung der vorhandenen astrologischen Bewegung für seine Zwecke" (S. 112 ff.), der Letztere aber gänzliche Ignoranz und grundsätzliche Bekämpfung alles naturwissenschaftlichen Fortschritts (dieß besonders auf Grund eines aus dem J. 1523 herrührenden „Judicium de Lutero" von dem Bischof Joh. Dantiscus von Ermland) vorgeworfen hat: s. Neue Evang. Kirchenztg. 1864, Nr. 45 und 1868

S. 654; auch Evangel. Kirchenzeitg. von Hengstenberg, 1869, Nr. 17, S. 194 f.

42. (S. 592.) Wegen Melanchthons vgl. C. Schmidt, Mel. (oben, Note 27), S. 676—702; auch Lentz, M. Kemnitz, S. 46 ff.; Lange, Gesch. des Materialismus I, 196 (Kritik der anthropologischen Anschauungen Melanchthons, insbes. seiner Lehre von den 4 Lebensgeistern); Zöckler, Theol. naturalis, S. 59 (woselbst auf jene Aeußerung betr. die Verwandtschaft der Augen mit den Gestirnen — aus seiner Praefat. ad Joh. de Sacrobusto libr. de Sphaera — hingewiesen ist). — Ueber Brenz und seine Correspondenz mit Weier handelt Hartmann a. a. O. (Note 27), S. 305 f.

43. (S. 595.) Ueber Weigel, Stiefel, Meth ꝛc. s. G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 354 ff.; Dorner, Gesch. der prot. Theol., S. 601 ff. und Entwicklungsgesch. der Lehre v. der Person Christi II, 850 ff. — Ueber J. Böhme vgl. außer den früheren Monographien von Hamberger (1844), Fechner, (1857), Peip (1860), auch Tholuck, Lebenzeugen der luth. Kirche. S. 421 bis 441; Carriere, Die Kunst ꝛc. IV, S. 683 ff.; Hamberger, Physica sacra S. 64 ff.; Joh. Huber, Jak. Böhme und Baruch Spinoza („Kleinere Schriften" ꝛc., Leipz. 1871). Die harten Anklagen, welche Harleß (Jak. Böhme und die Alchymisten, Berlin 1870) wider Böhme gerichtet hat, sind großentheils nicht ungerechtfertigt, besonders soweit sie in Hervorhebung der naturalistischen Unklarheit und Confusion seiner Anschauungen bestehen; darin behält Harleß gewiß Recht, daß die bekannte Baadersche Darstellung der Böhmeschen Theosophie als eine idealisirende „Verklärung Böhme's im Brillantfeuer des Geistes des großen Münchener Philosophen" zu gelten habe (Vorw. S. VI). Doch bürdet er ihm der dogmatischen Ketzereien wohl mehrere auf, als sie in Wirklichkeit von ihm gelehrt wurden; vgl. Hamberger, Phys. sacra a. a. O. sowie den Aufsatz: „Jak. Böhme und die Alchymisten", Bew. des Glaubens 1874, S. 355—372.

44. (S. 597.) Reuschle, Kepler, S. 114. 132. 144. 177 ff., auch Förster, Joh. Kepler und die Harmonie der Sphären, Berl. 1862 und schon Apelt, Die Reformation der Sternkunde 1852, S. 50 ff. — Die obige Verdeutschung eines Theils des versificirten 8. Psalms (aus dem Schlusse des Prodromus, Opp. J. Kepleri ed. Frisch, tom. V, p. 185 ss.) entnehmen wir dem schon cit. Vortrage: „Joh. Kepler als Christ und Naturforscher," Bew. d. Gl. 1872, S. 171. — Ueber Joh. Arndt vgl. bes. H. L. Pertz, De Johanne Arndtio eiusque libris qui inscribuntur: De vero Christianismo. Hannoverae 1852, (bes. p. 22—40) sowie Tholuck, Lebenzeugen ꝛc. S. 261—281, bes. S. 275 f.

45. (S. 599.) Joh. Gerhard: s. Tholuck, S. 177 ff.; Gust. Frank, I, 371 ff.; meine Theol. nat. S. 65 f. — J. M. Dilherr: G. Frank, I, 375. — Joh. H. Ursinus: Bielcke, Historie der natürl. Gottesgelahrtheit I, 43; Harleß, Jak. Böhme ꝛc. S. 130; vgl. den Aufsatz: „Die mystische Union des Menschen mit Gott" in der Allg. ev.-luth. Kztg. 1870, Nr. 7, (eine Analyse seiner mystisch-theosophischen Betrachtungen in Bd. IV seiner „Paralipomena", Nürnb. 1667). — Chr. Scriver: G. Frank II, 124 f., sowie m. Theol. nat. S. 68—70, woselbst auch der weiterhin im Texte genannten geistlichen Lieder-

dichter, soweit sie hiehergehören, gedacht ist. Wegen Phil. Nicolai's, vgl. noch R. Rocholl, Ph. Nicolai von der Wiedergeburt der Dinge (in der Ztschr. f. luth. Theol. und K. 1860, S. 194 ff.), sowie „Die Realpräsenz", 1875, S. 199 ff.; auch A. Curtze, Nicolais Leben und Lieder, und Koch, Kirchenlied I, 184 ff. Der tiefsinnigen theosophischen Weltansicht Nicolai's, wonach die Welt als ganz und gar in Gott als ihrem Orte (dessen Unermeßlichkeit auf keine Weise etwa mathematisch oder räumlich zu denken sei) gründend vorgestellt werden muß, hat Dorner (Entwicklungsgeschichte ꝛc. II, 780 f.) vorgeworfen, daß sie auf einen „kosmologischen Doketismus" hinauslaufe, als dessen Wurzel der christologische Doketismus, dem Nicolai huldige, zu gelten habe. Dagegen vertheidigt Rocholl, Die Realpräs. a. a. O. die hier angegriffene Weltansicht als eine ächt biblische und tiefchristliche; ähnlich auch schon Thomasius, Christi Person u. Werk, 2. Aufl. 1857, II, 493 ff.

46. (S. 601.) C. Schmidt, Farel und Viret (Elberfeld 1860), S. 57 ff. — Wegen Zwingli's Kometenaberglauben, vgl. Christoffel, Zwingli I, 402; auch Pressel, Vadian S. 76.

47. (S. 602.) Ueber Fludd handeln Sprengel, Gesch. der Medicin IV, 274 ff.; Haeser, 2. Aufl. 476; Hunt, Relig. thought in England I, 240 f. Ueber Bromley und Pordage: die betr. Artikel von Max Göbel und von H. Hochhuth in der Herzog'schen R.-Encyklop.

48. (S. 603.) Ueber Henry More, dessen Opera philosophica London 1679 in 1 Bd. Fol. erschienen, handelt, wie überhaupt über die Gruppe der Cambridger Platonisten, besonders eingehend und lehrreich John Tulloch, Rational Theology and Christian Philosophy in England in the XVIIth. Century, Lond. 1872, vol. II, p. 303—409. Vgl. auch Hunt l. c. I, 416 ss. — Wegen Baxters, J. Goodwin's und dessen jüngeren Geistesverwandten Js. Watt's (um 1700) vgl. Hunt I, 259 ff., 265 ff.; Dorner, Entwicklungsgesch. II, 866 ff. — Ueber Bunyan und s. luth. Vorgänger Dannhauer s. m. Theol. nat. I, 78; vgl. Macaulay, Gesch. Englands I, Kap. 7. — Ueber Benj. Keach: s. Cramp, Gesch. der Baptisten, Hamburg 1873, S. 502. — Ueber Wilkins und Parker: Hunt, I, 405 ff. 421 ff.; Dorner, Gesch. der protestant. Theologie, S. 494.

49. (S. 604.) Ueber Glanvil handelt eingehend: Hartp. Lecky, Gesch. des Rationalismus II, 85 ff. (mit vollständiger Analyse des „Sadducismus triumphatus"). Vgl. auch Hunt II, 170 ff.; Tulloch II, 443—453. — Ueber Brown, „the whimsical philosopher of Norwich" s. u. a. Buckle, Gesch. der Civilisation ꝛc. I, 1, 315 ff.; Gust. Frank, II, 110; Hunt, I, 361—365; auch Jessen, Der Garten des Cyrus, in Rob. Prutz's Deutschem Museum 1857, sowie „Botanik der Gegenw. u. Vorzeit," S. 229 f. — Einige bemerkenswerthe Aussprüche aus der s. Z. sehr geschätzten und vielgelesenen „Religio medici" (27. Ausg. von A. St. John, London 1838) mögen hier noch stehen. P. 23: „This visible world is but a picture of the invisible, wherein as in a portrait, things are not truly, but in equivocal shapes, and as they counterfeit some real substance in that invisible fabric." P. 29: „These are two books from whence J collect my divinity — besides that written one of God, another of his servant Nature: that

universal and public manuscript that lies expended unto the eyes of all — those that never saw in the one, have discovered him in the other. This was the scripture and theology of the heathens.“ Vgl. zu diesem letzteren Gedanken das oben aus und über Vives Mitgetheilte (Note 32).

50. (S. 606.) Joann. Am. Comenii Physicae ad Lumen divinum reformatae Synopsis. Lips. 1632. Vgl. Palacky, Das Leben des J. A. Comenius. A. d. Böhm. Leipz. 1866; E. Pappenheim, A. Comenius, der Begründer der neueren Pädagogik, Berl. 1871; K. v. Raumer, Gesch. der Pädag. II, 46 ff.; P. Kleinert, A. Com., Theol. Stud. u. Kr. 1878, I, 1 ff.

[Zu A. 6.]

51. (S. 610.) Flacius, Clavis Scr. S. I, p. 563. 566. (Vgl. dagegen Form. Conc. p. 589. 608 s. Müll., sowie Joh. Gerhard, Loci th. I, 243, b. (ed. Hamburg. 1657). — Chemnitz Loci theol. p. 21 (ed. Francof. et Viteb. 1690), Gerhard, Loci I, 241 ss. Näheres s. in m. Theol. nat. § 11, S. 63—66.

52. (S. 611.) Steph. Motz (Generalsuperint. zu Flensburg † 1668): Pneumatica s. theol. naturalis, h. e. de Deo, ut natura cognoscibilis est, tractat. theol.-scholasticus. — Joh. Jul. Scheuert, (Prof. der Moral zu Helmstädt), Epitome theologiae naturalis. Wolfenbüttel 1650. — Balthas. Cellarius (Prof. ebendas.), Epit. theol. philosophicae s. naturalis. Helmstädt 1651. — Daniel Clasen (Rector zu Lüneburg, später Prof. der Jurispr. zu Helmstädt), Theologia naturalis seu gentilis. Magdeb. 1653. 2. Aufl. Frankf. 1684. —*Andr. Sennert (Prof. d. orient. Sprachen zu Wittenberg, († 1689) Sohn des berühmten Mediciners), Theol. naturalis 1652. — Joh. Meisner (Prof. d. Theol. zu Wittenb. † 1681), De cognitione Dei naturali dissertt. III, Viteb. 1648—1657; später vereinigt u. d. Tit.: Theol. nat. herausgegeben: Viteb. 1704. — Kilian Rudrauf (Prof. der Philos., dann der Theol. zu Gießen, † 1690), Theologia naturalis, Gissae 1657. — Joh. Mainkisch (Prof. und Pred. zu Danzig, † 1669): Notae philol.-theologicae notitiam Dei naturalem explicantes. Gedani 1661. — Joh. Christoph Hundeshagen (aus Mühlhausen, Lic. theol. zu Jena, † 1670): Theol. nat., Jen. 1671. — Vgl. überhaupt Bielcke, Gesch. der nat. Gottesgelahrth. II, 1, S. 49 ff.

53. (S. 611.) Theoph. Raynaudi (S. J., † 1663) Theol. naturalis, s. entis increati et creati intra supremam abstractionem ex lumine naturae investigatio. Lugduni 1622. 1637. — Alph. s. Ildefonsi Penafiel (S. J., † 1657) Theologia scholastica naturalis. Lugd. 1666, 2 tomi. — P. Yves, Théologie naturelle, 3 vols. (ca. 1650). — Joh. Caramuel a Lobkowitz Episc., Theologia naturalis 1653 fol. (vgl. überhaupt Bielcke a. a. O., sowie H. Hurter, Nomenclator etc. I, 703. 750). — Ueber Pascals Betrachtungen über natürl. Religion und Theologie (Pensées II, 6. 14; III, 1. 9. 14. 21; XXI, 1 etc.) vgl. Isaac Rust, De Blasio Pascale veritatis et divinitatis religionis christianae vindice. Comm.

hist. theol. I, Erlang. 1833, p. 30 ss.; H. Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttg. 1840, S. 241 ff.

54. (S. 613.) Huldr. Zwinglii, De provid. Dei (Opp. t. IV, p. 79 ss.); vgl. Christoffel, Zwingli, I, S. 2 f., sowie wegen Zwinglis Anschauungen betr. das Seligwerdenkönnen der Heiden: Alex. Schweizer, Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche (Zürich 1844) I, 337; II, 9. 71 u. s. f. — In Betreff Calvins sodann (Instit. II, 5. 12—15; I, 14, 20 etc.) sowie über dessen nächste Nachfolger s. meine Theol. nat., S. 75 f.; auch unten B, 5 f.

55. (S. 616.) Henr. Alsted Theologia naturalis, exhibens scholam Naturae, in qua creaturae Dei communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur etc. Francof. 1615. 1623. — Paul. Voetius, Theol. nat. reformata. Cui subjecta brevis de anima separata disquisitio. Traj. ad Rh. 1656. — Phil. Vilmar, Theol. naturalis, dirigente Dm. M. Theod. Vietore etc., Marpurgi 1610. 4°. — Joach. Mencelius, De Deo et triplici eius patefactione, Basil. 1624. — Marc. Frid. Wendelini Cosmotheoria Sacra, oder Meditationes über den 104. Psalm von Gottes Geschöpffen 2c. Frankf. 1624. — Sam. Fabritius, Heilige Weltbetrachtung seu Cosmotheoria sacra ex Ps. CIV. Basil. 1665. — Wegen Sam. Parkers vgl. oben, N. 48.

[Zu A. 7.]

56. (S. 625.) Cäso Grammius: Aquae supra-coelestes a multis hactenus doctoribus supra coelum sidereum locatae, legitimae sedi restitutae. Kilon. 1666. Wesentlich so auch Joh. Georg Meißner (Adjunct der philos. Fakultät zu Wittenberg): Exercitatio philologica in Genes. cap. 1, v. 6. 7, sive רקיע et מים מעל רקיע explicatio. Viteberg. 1683. 4, der überhaupt der älteren lutherischen Tradition bezüglich der oberhimmlischen Wasser den Abschied gibt und die neuere naturalisirende Anschauungsweise, welche von jetzt an mehr und mehr Platz greift, inaugurirt.

57. (S. 628.) Vgl. betreffs dieses Streits überhaupt Elias Cuchler, (Küchler?) Dissertat. verene an autumno Mundus sit conditus. Görlitz, 1614; W. Salden (Prediger in Haag, † 1694): Otia theologica l. II, exercitat. I: De mundi Natali. Auch Zach. Grapius, Theol. recens controversa (de creatione), sowie Gottfr. Wegner, Specimen quaestionum exegeticarum in Hexaëmeron Creationis, Gen. 1, Francof. ad Od. 1689.

58. (S. 630.) Die angef. Stellen der Conf. orthod., Conf. Dosith. und Conf. Critopuli bei Kimmel, Monum. fidei Ecclesiae orient., Jen. 1850, p. 76. 431, sowie Append. p. 52—60. Vgl. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche, S. 143—146, sowie zum Beleg für die streng traditionalistische Methode auch der neuzeitlichen griechischen Dogmatiker auf diesem Gebiete: Makarius (Erzbischof v. Litthauen), Handbuch zum Studium der christl., orthodox-dogmatischen Theologie, deutsch v. Blumenthal, Moskau 1875, S. 75—88.

[Zu B. 1.]

59. (S. 632.) Ludov. Granatensis Philosophia christiana de admirabili opere Creationis, et quomodo per Creationis contemplationem ad Creatoris cognitionem perveniatur. Ingolst. 1651. — Vgl. die Gesammtausg. der Werke des Verfs., nebst s. Biographie: Madrid 1800 ff.

60. (S. 634.) Thom. Vius Cardin. Cajetanus, In Pentateuchum Mosi ll. V, ad Clementem VII. Papam. Vgl. die Würdigung in des Sixtus v. Siena Bibliotheca sancta, l. V, p. 358 s.

61. (S. 638.) Augustini Eugubini, Canon. regul. S. Salvatoris: Cosmopoeia vel de Mundano Opificio. Expositio trium capitum Genesis, in quibus de creatione tractat Moses. Lugduni, ap. Sebast. Gryphium a. 1535 (fol. min. pp. 234). Auch in den Gesammtausgaben seiner Werke: Par. 1578; Venet. 1591. 1601. — Ueber die merkwürdigen Lebensschicksale des Steuchus, eines nur unter den härtesten Widerwärtigkeiten und Kämpfen auf der geistlichen Amtsleiter emporgeklommenen literarischen Autodidacten von ärmster Abkunft, vgl. Jöcher, Gel.-Lex. Art. „Steuchus", sowie die daselbst cit. Gewährsmänner, wie Possevin u. AA. — Die originelle, vielseitig anregende Bedeutung seiner Exegese der Schöpfungsgeschichte und insbesondere auch seiner Paradiesesdeutung habe ich in keinem neueren Werke nach Gebühr gewürdigt gefunden. Th. Pressel z. B., in seinem sonst ungemein gründlich gearbeiteten und lehrreichen Artikel „Paradies" in Herzogs Real-Encyklop. (XX, 332 ff.), läßt ihn ganz unerwähnt und stellt Calvin als den Urheber der Deutung der 4 Flüsse auf den Schat-el-Arab dar, der doch ganz gewiß erst als Zweiter oder wahrscheinlicher noch erst als Dritter diese Ansicht entwickelt hat. Denn bereits Vatablus, dessen Adnotata in libros canonicos Vet. T. aus dem J. 1545 herrühren, dachte, wenn er zu „Pison", Gen. 2, 9 bemerkte: „Fluvius est, ut quidam dicunt, qui Pasitigris dicitur Plinio", bei diesen „quidam" wohl in erster Linie an Eugubin. Daß dieser Letztere sich wohl bewußt war, keine Vorgänger in seiner eigenthümlichen Fassung der Flüsse Phison und Geon zu haben, zeigt seine sehr bestimmte Aeußerung in s. Präfatio: „Credimus super his (sc. fluviis) nunc veriores sensus reperisse".

62. (S. 639.) Hieronymi ab Oleastro Commentaria in Mosis Pentateuchum. Ulissipont. 1556. — Francisci Georgii Veneti Problemata in Genesin una c. Marini Mersenne Observatt. et emendatt., Par. 1623, 440 col. in fol. (als Anhang zu Mersenne's Genesiscommentar, vgl. N. 69). — Daniel Mallonius, Theologia scholastica. Tom. II: De creatione et angelis. Venet. 1596.

63. (S. 641.) Ambros. Catharini Explanationes in prima quinque Genesis capita. — Melch. Cani Loci theoll., Salmant. 1563. — Hieron. Vielmii Lection. XXX in Hexaëm., s. de sex diebus conditi Orbis, Venet. 1575. — Aloys. Lippomani Catena in Genesin (vgl. Sixtus v. Siena, Biblioth. sancta, l. c.).

[Zu B. 2.]

64. (S. 644.) Bened. Pererii Valentini S. J. Commentarii et disputationes in Genesin. Tomi IV, continentes historiam Mosis ab

exordio Mundi usque ad obitum SS. Patriarcharum Jacobi et Josephi. Rom. 1589; Colon. 1606 fol. — Eine frühere Hauptarbeit war: Physicorum s. de principiis et affectionibus rerum naturalium, ll. XV. Rom. 1562. 1575. Vgl. überhaupt H. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholica, tom. I, (Oenipont. 1871), p. 330—333.

65. (S. 646.) Cornelii a Lapide S. J. Commentaria in Pentateuchum Mosis, Antverp. 1659, vol. I, p. 31 ss. — Jac. Tirini S. J. Comment. in V. et N. Test., tom. I, Antv. 1632. — Josephi de Tamajo S. J. Hexaëmeron. In cap. I Geneseos VI partes. Lugdun. 1663. (Vgl. Hurter, l. c. I, 620. 622; II, 123.)

66. (S. 647.) Ludov. Molinae S. J. Tractat. de Opere sex dierum. — Francisci Suarez Granatensis S. J. Commentarii ac disputationes in primam partem D. Thomae partis II: De Deo effectore creaturarum omnium, Tract. II: De opere sex dierum, ac III: De anima. Mogunt. 1622 fol. — Gregorii de Valentia Metimnensis S. J. Tractat. de opere sex dierum (in tomo I Commentariorum theoll. in Summam Thomae Aquinatis, Ingolst. 1603, col. 975 ss.). — Rob. Bellarmini S. J. Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos. Tom. IV, p. 1 ss.: De gratia primi hominis. Colon. 1619.

67. (S 648.) Dionysii Petavii De sex primorum mundi dierum opificio ll. V (Op. de theol. dogmatt. t. III, p. 117—302 edit. Antv. 1700). — Wegen der dann im Folgenden citirten historischen Darstellungen von Salianus und Tornielli vgl. u. a. Hurter l. c. I, 646. 647; auch schon Hottinger in s Examen historiae creationis, wo Tornielli öfters citirt ist, sowie Pfeiffer in der Pansophia Mosaica, p. 430, wo des Salianus gedacht ist.

[Zu B. 3.]

68. (S. 649.) Wegen des Sixt. v. Siena Biblioth. S. s. schon oben, Note 60 (zur kritischen Würdigung vgl. Credner, Einl. in das N. Test. I, S. 21 ff.) — Ascanii Martinengi Brixiensis Glossa magna in Genesin. II tomi. Lugd. Bat. 1597 (vgl. Hurter I, 194). — Caroli Stengelii Thesaurus biblicus e SS. Patribus et celebrioribus quibusque interpretibus in c. I et II Geneseos de Cosmopoeia. Ingolst. 1651 (in 8°). — Aloys. Alberti Erem. Aug. Lectiones de operibus VI dierum. Venet. 1618. — Augustini Inveges Historia sacra Paradisi terrestris et ss. innocentiae status. Panormi 1651 (in 4°).

69. (S. 654.) F. Marini Mersenni, Ord. Minim., Quaestiones celeberrimae in Genesin, cum accurata textus explicatione. Lutet. Paris. 1623 in fol.

70. (S. 657.) Antonii Gonzalez de Sala, Equit. Calatrab., De duplici viventium terra. Disputatio paradoxica. Epitomae geogr.-historicae ἀποσπασμάτιον. Lugdun. 1650, in 4°. — Frühere Werke desselben Verf.: „Geographicum veteris Orbis compendium, 1644, und: Epitome geographica et historica, quae complectitur in Pomp. Melae ll.

III criticas disquisitiones. Vgl. Christ. Schotani Epistola etc. (in: Bibliotheca historica V. T.); Calov. Bibl. illustr. ad Gen. 8, 13; Grap. Theol. rec. controv. p. 23.

[Zu B. 4.]

71. (S. 658.) Luth. in Genes. p. 116. 162. 165. 233; auch 212 (Erl. Ausg.) Auch die weiterhin im Texte des Kap. gegebenen Citate beziehen sich, soweit sie nicht besondre Bezeichnung tragen, auf die Erl. Ausgabe des lat. Genesiscommentars (tom. I).

[Zu B. 5.]

72. (S. 669.) Ph. Melanchthonis In obscuriora aliquot capita Geneseos (c. 1—6) adnotationes (Corp. Ref. vol. XIII p. 761—792).

73. (S. 670.) M. Chemnitii Loci theoll. ed. Polyc. Leyser, Viteb. 1610, p. 109—123.

74. (S. 672.) J. Brentii Comm. in Genes. cap. I (Opp., Tubing. 1576, t. I, p. 1 ss.

75. (S. 673.) Dav. Chytraei In Genesin enarratio. Tradita, ut ad lectionem textus bibliorum auditores invitarentur. Viteb. 1561 (in 8°).

76. (S. 674.) Sim. Musäus, Richtige und reine Auslegung des ersten Buchs Mosy, von den dreyen Großmechtigen Reichen, Nemlich: der Natur durch Schöpffung, des Teuffels durch Adams Fall vnd Christi durch offenbarung des Evangelij. Geprebigt vnd gestellet ꝛc. Magdeburg 1576. 2. A. 1595 (Fol.).

77. (S. 677.) Luc. Osiandri Quinque libri Moysis juxta Vet. seu Vulg. translationem ad hebr. veritatem emendati ac brevi ac perspicua explicatione illustrati, insertis etiam praecipuis locis communibus in lectione sacra observandis. Tub. 1573 (1577).

[Zu B. 6.]

78. (S. 679.) Andr. Libavii De universitate et origine rerum juxta Hexaëmeron Mosaicum. Francof. 1610. 4°.

79. (S. 680.) Jo. Fr. Koenig, Theol. posit. acroamatica, synoptice tractata, Rost. 1664 (p. 45 ss.). — Jo. Meisner, Prof. Viteb., Compendium theologiae brevibus thesibus adornatum et XXII disputationibus propositum. Ed. 3. Viteb. 1682. — Phil. H. Friedlieb, Medullae theologiae s. locorum theologicorum per theoremata, dicta classica, quaestiones controversas et casus conscientiae, c. appendicibus August. Confessionis etc. etc. Ed. III correctior et auctior, Lips. 1659 (p. 283—302). — Die mißverständliche Aeußerung Keckermanns, auf Grund deren Friedlieb (p. 294) ihn der Verkennung der realen geschichtlichen Bedeutung der sechs Schöpfungstage beschuldigt, ist jene in s. Opp. (Genev. 1614), II, 110: „Creatio respectu Dei facta est in momento, respectu singulorum corporum separatim consideratorum, respectu vero omnium corporum sibi invicem succedentium, dierum quaedam interstitia ponuntur, ut nostro captui tanto melius consulatur.“ Daß er sich anderwärts klarer und un-

zweideutiger im gewöhnlichen antiphilonischen und antiaugustinischen Sinne äußerte, zeigt u. a. die Stelle Systema Systematum t. II (Syst. physicum, pars ult. de Mundo) p. 418, wo es ohne alle Einschränkung heißt: „Caeterum distinxit Deus opus creationis suae sex dierum intervallis.“

80. (S. 681.) Jo. Ad. Scherzer Syst. theologiae XXIX definitionibus absolutum. Lips. et Francof. 1698 (p. 82 ss.). — Balthas. Meisner Hexaëmeron Mosaicum succincta explicatione repetitum. Viteb. 1623. — Jo. Affelmanni Syntagma exercitationum academicarum in duas partes distributum. Ed. G. Moebius. Lips. 1674. (Tom. I disp. 14: De creatione). — Othon. Casmanni (Rectors zu Stade, † 1607) Disputationes de Creatione, Francofurt 1598. — Conr. Danhaweri Disp. de op. Dei Hexaëmero (resp. M. Ludino). Argentor. 1662. — Henr. Kippingii Exercitationes sacrae de creatione et statu primi hominis. Brem. 1665. Francof. 1672. — Jo. Georg Meisner, Exercitat. philologica in Genes. cap. 1, v. 6. 7. etc. (s. oben Note 56). — Gottfr. Wegner Specimen quaestionum exegeticarum in Hexaëm. Creationis, Genes. c. 1. Francof. ad Oderam 1689. — Vgl. auch die (von uns nicht eingesehenen) Abhandlungen von Erh. Lauterbach: Theses theologicae de creatione et provid. Dei, Lips. 1604; von Matth. Martini: Tract. de Creat. Mundi, Cassel. 1613; von Ol. Wormius: Liber aureus de fabrica Mundi, Rost. 1624; von Joh. Wandelin: Exercitatt. in Hist. V. T. periodum primam antediluvianam de Creatione Universi, Havn. 1651; von Just. Soeffing, Hist. de Creatione Mundi, cum notis chronologicis, Rudolst. 1667.

81. (S. 681.) Man kann diese Definitionen nach Art wie Alter in zwei Classen theilen:

1. Vorscholastische — unvollständig bald in der einen bald in der andern Richtung. Z. B. Heerbrand: „Creatio est opus totius divinitatis, quo ex nulla praexistente materia et sic ex nihilo antea, virtute verbi sui fecit omnes creaturas, visibiles et invisibiles, eaque omnia sustentat et regit, ut hinc agnoscatur et celebretur. Hafenreffer: „Cr. est actio Dei, qua Deus Pater, liberrima et optima voluntate, per Filium suum in Sp. Sancto res omnes, quae factae sunt, optimas condidit: ut per hoc admirabile theatrum creaturis et cumprimis homini bonitas, sapientia et omnipotentia divina innotesceret, atque tot argumentis eruditus ipse vicissim cognosceret, amaret, coleret Creatorem. Chemnitz: . . . Actus unius et solius Dei, ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo Pater una c. Filio et Sp. Scto. condidit omnia visibilia et invisibilia extra suam divinitatis essentiam ex nihilo, i. e. cum res non essent.

2. Scholastische — auf möglichst vollständige Hervorhebung aller in Betracht kommenden Beziehungen ausgehend. Z. B. Gerhard: Cr. est actio unius et quidem solius Dei, ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo Pater per Filium coaeternum in Sp. Sancto coaeterno libera voluntate sex distinctis diebus condidit omnia visibilia et invisibilia, non ex materia aliqua ab aeterno sibi coexistente, sed ex nihilo

propter gloriam sui nominis et hominum utilitatem. Calov: Actio Dei triuni externa, qua Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae. Quenstedt: Cr. est actio Dei unitrini externa, qua is res omnes visibiles et invisibiles ex nihilo, sex dierum spatio, solo liberrimae voluntatis suae imperio omnipotenter et sapienter produxit, in nominis sui laudem et hominum utilitatem." (Am umständlichsten Baier, s. bei H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. Kirche, 6. A., S. 118).

82. (S. 684.) Leonh. Hutteri Loci communes theoll. Viteb. 1619, loc. III, p. 197—217. — Jo. Gerhardi Loci theol. ed. Cotta tom. IV, p. 1 ss. (loc. VI De creat.).

83. (S. 686.) Calovii Syst. locor. theoll., Viteb. 1655 ss., tom. III, p. 1037: „Nam quantacunque probabilitatis specie motus terrae prae motu solis aut firmamenti adstruatur, si e Scripturis certo constet, terram immobilem esse, solem vero moveri, nemo tam erit a pietate alienus, ut malit fidem potius suis argutiis, quibus animo suo maiorem veri similitudinem persuasit, adhibere quam Dei verbo, aut ut manifestam Scripturae sententiam refragari velit sub hac προφάσει, quod Scr. loquatur solum populariter et accomodet sese ad vulgares opiniones, adeoque haberi non debeant principium apodicticum sed topicum in talibus, quae physicam et mathesin concernunt, neque praebeant argumentum infallibile." Vgl. überhaupt den Locus De creatione, l. c. p. 882—1126. Jene weiter unten im Texte erwähnte Erklärung, wonach jeder einzelne Schöpfungsact als nur Einen Moment während zu denken sei, findet sich gleich in cap. 1, p. 883: „Actio non est successiva proprie, sed instantantea. Singula enim, quae creavit Deus, in instanti, sine motu vel successione creavit, quamvis si collectim ea spectentur, per sex νυχθήμερα absoluta sit creatio: non quod totos illos dies continuos impenderit creationi, sed quod singulorum dierum momentis aliquid creavit," etc.

84. (S. 687.) Jo. Andr. Quenstedt Theol. didactico-polemica (Lips. 1702), P. I, cap. X, p. 414 ss.

85. (S. 688.) Jo. Micraelii Syntagma historiarum politicarum Stet. 1633; ed. 3, usque ad aer. Chr. 1664 continuata, ib. 1664 (p. 1—27).

86. (S. 689.) Aug. Pfeiffer, Pansophia Mosaica e Genesi delineata, d. i. Grundriß aller Weisheit darinnen aus dem 1. B. Mosis alle Glaubensartikul; die Widerlegung der Atheisten, Heiden, Juden, Türcken und aller Ketzer; alle Disciplinen in allen Facultäten; der Ursprung aller Sprachen; der Extract von allen Historien, Antiquitäten und Curiositäten; alle Professiones, Handwerke und Handthierungen; alle Tugenden und alle Laster; aller Trost, kurz und deutlich gewiesen werden. Leipz. 1685 (12°).

[Zu B. 7.]

87. (S. 691.) Conf. Westmonast. c. 4 de creatione (Niemeyer, Collect confessionum in Ecclesiis ref. publicatt., App. p. 7 s.): „Deo Patri, Filio

et Spiritui S. complacitum est, quo aeternae suae cum potentiae tum sapientiae bonitatisque gloriam manifestaret, mundum hunc et quae in eo continentur universa tam visibilia quam invisibilia, in principio intra sex dierum spatium creare seu ex nihilo condere, atque omnia quidem valde bona." . . . Weiterhin vom Menschen: „marem et foeminam, animabus inditis rationalibus et immortalibus, imbutos cognitione, iustitia veraque sanctitate, ad ipsius sui imaginem, habentes in cordibus suis inscriptam divinam legem, simul et eandem implendi vires, non tamen sine quadam violandi possibilitate . . . . Praeter hanc autem in cordibus inscriptam . . . . de non comedendo ex arbore insuper mandatum acceperunt, quod quamdiu observabant communione Dei beati erant dominiumque habebant in creaturas." — Vgl. die kritischen Bemerkungen des unirt-presbyterianischen Theologen Cunningham (bei Tulloch: Progress of religious thought in Scotland —, im Contemp. Rev. 1877, March. p. 550). Daß freilich einem großen Theile der heutigen presbyterianischen Theologen die Fassung des Artikels noch keineswegs allzu streng erscheint, erhellte deutlich genug aus der überwiegend ungünstigen Aufnahme, welche ein, gewissen modernisirenden Umbildungen des Schöpfungsdogmas im mild darwinistischen Sinne das Wort redender Vortrag von M'Cosh beim Panpresbyterianischen Concil zu Edinburgh 1877 fand (vgl. Neue Ev. Kztg. 1877, Nr. 32).

88. (S. 693.) Farrago annotationum ex ore Huldrici Zwinglii per Leonem Judae et Casp. Megandrum excerptarum (Opp. ed. Schul. et Schulthess, t. V, p. 1 ss.). — Jo. Oecolampadii Annotationes in Genes., editae p. mortem autoris, 1536 (vgl. Herzog, Oekol. II, 256). — Chuonr. Pellicani Commentarium breve, simplex et catholicum in SS. Vet. Instrumenti canonicos libros, Turic. 1533, tom. I.

89. (S. 694.) Hexaëmeron Dei opus explicatum a Vuolphgango Fa. Capitone Theologo. Cum indice locupletissimo. Argentor. 1539. Vgl. Baum, Capito und Butzer, Elberf. 1860, S. 584. Ueber das streng grammatisch-historische Verfahren Capito's s. dens. ebendas. S. 354.

90. (S. 696.) Critici sacri s. clarissimorum virorum in Biblia annotationes atque tractatus, cur. J. Pearson, etc. Lond. 1660 ss. IX tomi fol. Ed. alt. correctior (cur. N. Gürtler) Francof. ad M. 1695 ss., Amstelod. 1698, IX tomi. Die im Texte hauptsächlich von uns hervorgehobenen reformirten Genesis-Commentare, die man hier in tom. I zusammengestellt findet, sind: Seb. Munsteri Annotata in Vet. Test.; P. Fagii Succinctae annotationes in Paraphrasin Chald. Pentateuchi, sowie: Expositio 4 priorum capitum Geneseos; Sebast. Castalionis Annotata in V. T. (s. Moses latinus, Basil. 1546 — vgl. J. Maehly, Seb. Castellio, Bas. 1863, S. 23. 100); Joh. Drusii Annotationes in Pentateuchum, und: Notae maiores in Genesin, Exod., Levit. et priora 18 capp. Numerorum, ed. Sixtin. Amama 1617 (auch u. d. Tit. Commentar. ad loca difficiliora Pentateuchi).

91. (S. 701.) Joann. Merceri Praelectiones in Genesin, Genev. 1598, fol. — Wolfg. Musculi: In Genesin Mosis Commentarii plenissimi, in quibus veterum et recentiorum sententiae diligenter expendun-

tur. Basil. 1554, fol. — Petri Martyris In prim. librum Mosis, qui vulgo Genesis dicitur, commentarii, Tigur. 1569; ed. 3 1579; ed. 4 Heidelberg 1606.

92. (S. 704.) Jo. Calvini Commentar. in Genesin, Genev. 1563; in den Opp. ed. Genev. 1617: tom. I, p. 1 ss. (auch französisch: Commentaire sur les cinq livres de Moïse. Genève 1564).

93. (S. 704.) Genesis, cum catholica expositione ecclesiastica, i. e. ex universis probatis theologis, quos Dominus diversis suis Ecclesiis dedit, excerpta, a quodam verbi Dei ministro diu multumque in theologia versato. Sive: Bibliotheca expositionum Geneseos, etc. Morgiis, sumptibus J. le Preux et Eustathii Vignon, 1585, fol. Aufgenommen sind trotz des etwas pomphaft lautenden und vielversprechenden Titels nur: Vatablus, Luther, Musculus, Calvin, Fagius, Oekolampad, Artopöus, Santes Pagninus, Seb. Münster, Aug. Eugubinus und Marloratus — und zwar diese meist nur in Gestalt sehr dürftiger, das Charakteristische ihrer Auslegungsweise ganz verblassen machender Excerpte. — Wegen Marlorats vgl. noch Th. Schott in Herzogs R.-Encykl., Bd. 20, sowie wegen Fr. Junius (Du Jon): Al. Schweizer, ebendas. Bd. 7.

[Zu B. 8.]

94. (S. 705.) Jo. Piscatoris Commentarii in omnes libr. V. T., Herbornae 1656, tom. I. — Ludov. de Dieu Animadversiones in Vet. T. libros omnes, Lugd. Bat. 1648 (auch aufgenommen in s. Critica sacra etc. Amstel. 1693, p. 1 ss.). — Jo. Cocceii Commentar. in quinque priora capp. Geneseos (in s. Opp. omn. ed. V, Francof. 1702, Tom. I, p. 1 ss.).

95. (S. 708.) Lamb. Danaei Physice christiana, s. christiana de rerum creatarum origine et usu disputatio. Genev. 1575. Ed. 2. 1579, 8°.

96. (S. 709.) Hieron. Zanchii De operibus Dei intra spacium sex dierum creatis opus. Neostad. Palat. 1591, fol. (sich anschließend an: De essentia Dei S. tribus personis ll. XIII, und: De natura Dei S. divinis attributis ll. V). Vgl. C. Schmidt, Art. Zanchi, b. Herzog Bd. 18, S. 389.

97. (S. 713.) Andr. Riveti Exercitationes theoll. et scholasticae in l. I Mosis, qui Genesis inscribitur (in s. Opp., Roterod. 1651, t. I, p. 1 ss.). — Francisc. Gomari Disputatt. theoll., Disp. XI: De creatione (in s. Opp. Amstelod. 1664, t. II). — Dav. Parei, De sextiduo (Opp. ed. Phil. Pareus, Francof. 1647). — Joann. Cloppenburg (Prof. in Franeker, † 1652): Disputatio de creatione (in s. Syntagma exercitationum theologicarum, Franek. 1655). — Ludov. Crocii Syntagma theologiae, p. 718 ss.

98. (S. 713.) J. H. Hottinger: *Κτίσις ἑξαήμερος*, i. e. Historiae creationis examen theologico-philologicum, ita institutum, ut opera sex dierum ex primo Geneseos capite strictim enarrentur, singulae paene voces, obscuriores cumprimis et emphaticae, 164 quaestionibus elucidentur et ad varios usus accomodentur. Heidelbergae 1659, 4°.

[Zu B. 9.]

99. (S. 718.) Joh. Volkelii Misnici De vera religione ll. V, Racov. 1630 (insbes. l. II De Dei operibus, cap. 1—9). Vgl. Jo. Crellii De Deo et eius attributis, c. 3, p. 8, und Hieron. Moscorovii Refutat. libri de baptismo Martini Smiglecii Jesuitae, c. 3, p. 78 s. Vgl. die eingehende Darstellung der socinian. Lehre von der Schöpfung bei O. Fock, D. Socinianismus, Kiel 1847, II, 478—496.

100. (S. 720.) Sim. Episcopii Institutiones theologicae (in Opp. ed. Amst. 1650, tom. I, p. 346 ss. —

101. (S. 722.) Steph. Curcellaei Institutio relig. christianae (Amstel. 1675), l. III, cap. 4 ss. — Phil. a Limborch, Theologia christiana, Amst. 1686, l. II, c. 19—21.

102. (S. 723.) Matth. Hale, Der erste Anfang oder das ursprüngliche Herkommen des menschlichen Geschlechts &c. A. d. Engl. von H. Schmettau (kurbrandenburgschem Hofprediger). Breslau 1685. Das engl. Original: The Origination of Mankind etc. erschienen um 1660.

— Auf die weiterhin im Texte berührte Schrift von Edw. Stillingfleet: Origines sacrae, or a rational Account of the Grounds of Christian Faith as to the Truth and divine Authority of the Scriptures and the Matters therein contained (Lond. 1663. 4.) wird, besonders um ihrer Sintfluththeorie willen, welche innerhalb der dieses Gebiet betreffenden Literatur keine ganz unwichtige Rolle spielt, im folg. Buche noch näher einzugehen sein.

[Zu B. 10.]

103. (S. 726.) H. Tollin, Das Lehrsystem Servets genetisch dargestellt (Gütersloh 1876) I, S. 175 f. Ders.: Mich. Servets Dialoge von der Dreieinigkeit &c. (Theol. Studien und Kritiken 1877, II, S. 301 ff.). Sodann B. Pünjer, De Mich. Serveti doctrina commentatio dogmatico-historica Jen. 1876.

104. (S. 727.) Seb. Frank, Paradoxa 332, b (vgl. oben N. 38). — Val. Weigel, Stud. univ. D. 3 a ff. u. ö.; Vom Ort der Welt, c. 18 &c. (Vgl. H. Schmidt, Art. „Weigel" in Herzogs. R.-Enc. B. 17, S. 580 ff.). — Paracels. Paramir. (Opp. ed. Genev. T. I, p. 75); vgl. Erdmann, Gesch. der Philos. I, 521 f. — Wegen Bruno's vgl. Clemens a. a. O. (oben, Note 8), S. 5 ff, sowie Carriere IV, 677 ff.

105. (S. 730.) Ich bin hier der ziemlich eingehenden Darstellung bei Erdmann, Gesch. der Philos., I, 491 f. 494 ff. gefolgt. Die Belegstellen für die einzelnen Lehren (besonders aus „Aurora" und „Vom dreifachen Leben des Menschen") s. ebendas. mit ziemlicher Genauigkeit angegeben.

106. (S. 731.) Die im Texte angeg. Seitenzahlen nach der Ausgabe: „Joh. Arnds sechs Bücher vom Wahren Christenth. &c.," Gütersloh 1854.

107. (S. 732.) Jac. Brocardi Interpretatio mystica et prophetica in Genesin et Leviticum. Vgl. Andr. Rivet, Exercitatt. theoll. (oben, Note 97), Praefat., sowie Calov, De creatione (Syst. locor. t. III,) cap. II, quaest. 4. — Wegen Fludds vgl. u. a. Hunt, Relig. thought in England, vol. I, p. 240 s. und Michaud, Biographie universelle, Art. „Fludd."

108. (S. 733.) Wharton, The History of English Poetry, vol. III, p. 342. Vgl. Jonckbloet, Gesch. der niederländ. Lit., I, 313 ff.

109. (S. 734.) Ueber Vondels Dichtungen überhaupt und die im Texte hervorgehobenen insbesondere s. Jonckbloet a. a. O. II, 189—280, bes. 250. 270, auch 173 ff. Daß Vondels Lucifer von Milton theilweise nachgebildet worden, zeigt der Aufsatz „A Dutch Milton“ im „Cornhill Magazine“, Mai 1877. — Zur Würdigung von Miltons Parad. lost mit besonderer Rücksicht auch auf seine schöpfungsgeschichtlichen Partieen vgl. Gust. Liebert, Milton, Studien zur Gesch. des engl. Geistes, Hamb. 1860 (bes. S. 302 ff.); M. Carriere, Die Kunst ꝛc. IV, 660 ff; auch die Abhdlg. „Milton“ in der Evang. Kztg. 1870, Nr. 24—26 u. Nr. 33 ff. — Den Vorschlag, dem Ausdrucke „Mosaische“ inskünftig die Benennung „Miltonische Kosmogonie“ zu substituiren, hat jüngst Huxley in seinen populär-biologischen Vorträgen: („American. Addresses, with a Lecture on the Study of Biology, Lond. 1877) gemacht, freilich nicht ohne theologisch sehr mangelhaft begründete Zweifel an der Berechtigung des Prädikats „mosaisch“ für das 1. Buch der Bibel überhaupt zu äußern.

[Zu B. 11.]

110. (S. 739.) Danäus Phys. s. II, 28 (vgl. Not. 95). — Abrah. van der Mylius, (Milius) De origine animalium et migratione populorum, Genev. 1667. Deutsch durch den österreichischen Kreißphysikus Christoph Bitterkraut: „Merkwürdiger Diskurß von dem Ursprung der Thier und Außzug der Völker“, Salzburg 1670 (mit hoher erzbischöfl. Approbation ꝛc.). Vgl. die Analyse des Werks von Car. Sterne „Schöpfungsgesch. und Chorologie vor 200 Jahren“, in Caspari's ꝛc. „Kosmos“ I, S. 36 ff.

111. (S 743.) Zur persönlichen Charakteristik Hale's als Juristen und Inquisitors vgl. Matth. Arnold, A psychological parallel (Contemp. Rev., Nov. 1876). Ueber seine Bedeutung als naturphilosophischer Schriftsteller und Apologet handelt, jedoch nur ziemlich kurz, Hunt, Relig. thought etc. I, 366 s. Vgl. Michaud, Biogr. univ., Art. „Hale“.

Register.

[Die mit * bezeichneten Zahlen weisen auf die Hauptstellen.]

Druckfehler-Berichtigungen und literarische Nachträge.

S. XI, Z. 7 v. u. lies Gonzalez st. Gongalez.
" 77, " 15 v. o. l. λογική u. θεωρική.
" 108, " 10 v. u. ist die Ziffer 23, (Verweisung auf die betr. Anmerkung) ausgefallen.
" 125, Z. 10 v. o. ist die Ziffer 37) ausgefallen.
" 208, " 14 v. u. l. μηδενὸς μεταξύ.
" 293, " 21 v. u. l. πρίονες st. πρίωνες.
" 325, " 11 v. o. l. 1194 st. 1198.
" 565, " 12 v. o. l. Bustamante.
" 575, " 3 v. u. l. Armelle Nicolas.
" 706, " 10 v. o. l. insulis.

Zu S. 77, Anm. 1 (Literatur über ältest. Naturpoesie &c.) ist nachzutragen: Gust. Zart, Bibel und Naturwissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältnisse dargestellt, Berl. 1878, S. 10 ff.

Zu S. 321 u. 498, Anm. 9 (Berthold v. Regensb.) ist zu vergleichen die anziehende und gediegne Schrift von Chr. W. Stromberger, Berth. v. Regensburg der größte Volksredner des Mittelalters. Gütersloh 1877.

Zu S. 347 (Wilh. v. Conches und Wilh. v. Auvergne), S. 350 (Rog. Baco) und S. 429 (Averroes), sowie zu den betr. Anmerkgen., ist zu vgl. H. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, Bd. II, Berlin 1877, besonders S. 6 (Conches), S. 140 (Wilh. v. Auv.), S. 49. 136. 167 ff. (Averroismus), S. 67—86 (Baco).

Zu S. 430—432 sowie zu Note 65 auf S. 508 (jüdische Naturphilos. u. Schöpfungslehre im Mittelalter) ist zu vgl. das ungemein reiche und gründliche Forschungen in sich schließende Werk von Dr. David Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des MAs., von Saadia bis Maimuni, Gotha, F. A. Perthes, 1877, insbesondre S. 1 ff. (Saadia), S. 95 ff. (Ibn Gabirol), S. 119 ff. (Jehuda ha-Levi), S. 280 ff. (Schöpfungslehre Josef Ibn Zadiks), S. 363 ff. (Maimuni).

Zu S. 479. 489 f. (mittelalter. Schöpfungsdichtungen) vgl. man das neuerdings von Horstmann in der Ztschr. „Anglia“ von Wülcker, Bd. I, 1877, p. 287—331 aus einer Hds. des Oxforder Trinity College herausgegebene Canticum de creatione, herrührend aus dem J. 1375.

